

مجلة فصلية فكرية ثقافية
تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث





فصلية • فكرية • ثقافية

العدد الثاني عشر

2018



مؤسسة مؤمنون بلا حدود
للدراسات والأبحاث

رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0062

ISSN: 2421 - 9975

المملكة المغربية - الرباط - أكدال

تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير

عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر

ص.ب: 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com

البريد الإلكتروني للمجلة

yatafakkaroun@mominoun.com

السعر خمسة دولارات أو ما يعادلها



لوحة الغلاف الأمامي والخلفي بريشة الفنان

يوسف بالمهدي - المغرب

المحتويات

مراجعة كتب

أدب وفنون

المحتويات

قطوف

كلمة رئيس التحرير

إنَّ الحديث عن الهويَّة ومرادفاتها في اللّغات الأخرى يجرُّ وراءه تاريخاً طويلاً لا يتَّسع هذا الحيز للخوض فيه؛ فقد جرى توظيف هذا اللفظ على العموم لمقاربة الأسئلة الفلسفيَّة الخالدة التي تتعلق بإدراك الثبات في قلب التغيُّر الظاهر، ورصد الوحدة في ثنايا التعدُّد اللّافت. والهويّة عموماً هي ما به يكون الشخص هو هو؛ أي متطابقاً مع نفسه باستمرار، رغم ما يطرأ عليه من تغييرات. وتحيل بالأخصّ إلى التمثل الذي نكوّنه عن الذات وعن الآخر والعالم.

ثمَّة عنصران أساسيَّان يحدّدان الهويَّة هما: الوعي والذاكرة؛ إذ تدلُّ الهويَّة على الوعي الحاضر الذي يشمل، بفضل سعة الذاكرة ورحابتها، كلَّ اللّحظات المختلفة لتجربة ماضية. فبالوعي يدرك الإنسان ماهيّته ويقبض على خصوصيّته وما يميزها عن الغير وأشياء العالم، فيما تنهض الذاكرة التي هي مدماك الهويَّة باستحضار الماضي لتشكّل حلقة الوصل بين ماضي الإنسان وحاضره ومستقبله. بيد أنَّ هناك خطرين يتهدَّدان هويَّة الإنسان: الحضور المفرط والكثيف للذاكرة، الذي ينزل بكلّ كلكله على حاضر الإنسان ويرخي بظلاله القاتمة على مستقبله؛ وضعف الذاكرة إلى حدّ الامّحاء الذي يحمل معه خطر ذوبان الأنا في الآخر والوقوع في براثن الاستلاب.

فبقدر ما تكون الذاكرة الفرديَّة والجماعيَّة حيويَّة وضروريَّة للفرد والجماعة، يمكن أن تنقلب إلى وَبال على أصحابها في حال غياب سياسات للذاكرة موسومة بالاعتدال لا يتحوَّل فيها الماضي إلى مُكبِّل للحاضر أو مَصْدر للمشاحنات والحروب الطائفيَّة والمذهبيَّة والدينيَّة. الهويَّات تصير أو يمكنها أن تصير قاتلة عندما يجري تصوُّرها بمنطق قَبَلي: يُقابل بين النحن والغير بصورة تقوم على التضادّ والاستعداء، وترسيخ ثقافة الإقصاء والتعصُّب والكراهية. إنَّ التصوُّر الذي يقدّمه هذا الاختيار خطير على أكثر من صعيد؛ لأنَّه يؤدّي إلى نفي الآخر أو نفي الذات، إمَّا التطرُّف وإما الاندثار.

تحيل الهويَّة في منظور التصوُّر الماضوي على الذوبان في منطق القبيلة والطائفة والقوميَّة، والتماهي مع ما مضى فكراً وسلوكاً ونمط حياة. إنَّ الارتهان إلى الماضي والركون إلى أصل ميتافيزيقي نقي أو إلى أساطير مُؤسِّسة يُحوِّلُ الذاكرة إلى مستنقع للأوهام ومرتع للأباطيل؛ إنَّه يفضي بلا ريب إلى إحلال الرغبة محلَّ الواقع؛ بل إنَّ الرغبة نفسها تغدو هي الواقع. وهذا بالضبط هو المعنى الذي أعطاه فرويد للوهم. فهو لا يتنزَّل منزلة الخطأ؛ بل هو بالأحرى تَمَثُّل يظلُّ أسير وجهة نظره، صامداً حتى في وجه معرفته ببطلانها. الوهم إفراط في الاعتقاد والتخيّل أو الذاتيَّة؛ إنَّه فكر يُفَسَّر بالواقع الذي نعرف أقلّ منه بالواقع الذي نمثله ونكونه، وهذه الذاتيَّة قد تكون حسيَّة أو متعالية، ولكنَّها ذاتيَّة راغبة. الوهم ضرب من الاعتقاد محرّكه الأساسي هو الرغبة؛ إنَّه اعتقاد راغب أو رغبة ساذجة. إنَّ ما يميّز الوهم هو أنَّه مشتق من رغبات إنسانيَّة. كلُّ اعتقاد تكون الغلبة في حوافزه وأسبابه لتحقيق رغبة من الرغبات، ونحن لا نقيم اعتباراً لعلاقات هذا الاعتقاد بالواقع، تماماً كما أنَّ التوهُّم عينه ينكص عن أن يجد في الواقع توكيداً له. وعليه، إنَّ التعامل مع الهويَّات وفق رؤية ماضويَّة لا يُورِّث إلّا الاستبداد والإقصاء والعمى الإيديولوجي.

من البيّن بذاته أنَّ الهويَّة تكون بالضرورة مركَّبة ولا تتوقّف على انتماء واحد؛ إنَّها حاصل انتماءات متعدّدة تصنع غنى وتفرّد كلِّ شخص أو جماعة، وهي ليست موروثة بل تكتسب عبر وساطة الغير. فالهويَّة مفتوحة تغتني دوماً بتفاعلها مع هويَّات أخرى، أخذاً وعطاء، وتفتقر بعزلتها وتقوقعها على نفسها. فمن شأن الانفتاح على الآخر أن يحرّرنا من أعطاب الذاكرة المثقلة بالأوهام والجراح التي تضرب بجذورها بعيداً في الماضي.

وبالاستناد إلى قولة مارك بلوخ: «الناس أبناء زمانهم أكثر ممَّا هم أبناء آبائهم»، نؤكّد أنَّنا نغرف من موروثين: الأوَّل عمودي، وهو ما تركه لنا الآباء والأجداد؛ والثاني أفقي، وهو المتاح الفكري والحضاري الذي يمدّنا به زماننا ومعاصرونا، ويُعدُّ الثاني أكثر حسماً.

بوسع التطوُّرات الهائلة التي تأتي بها العولمة أن تُيسِّر انبثاق مقاربة جديدة للهويَّة. هويَّة يمكن أن تظهر بوصفها حاصل انتماءاتنا، وداخلها يأخذ الانتماء إلى الإنسانيَّة مزيداً من الأهميَّة، إلى درجة يصبح معها الانتماء إلى الإنسانيَّة في يوم من الأيام هو الانتماء الأساسي، من دون أن يمحو باقي انتماءاتنا الخاصَّة.

بطبيعة الحال، ليس المطلوب هو القطع مع الموروث، فهذا ضرب من المستحيل، فهو يشكّل رأسمالاً رمزيَّاً لا غنى عنه، وإنَّما المقصود تحويله والاشتغال عليه بطريقة نقديَّة خصبة تُفكّك عمى الهويَّات القاتلة وتفضح الأوهام المرتبطة بصفاء الأصول ونقاء الأعراق، والتعامل مع الهويَّات كمشروع نخلقه بقدر ما يخلقنا.

وبالنظر إلى ما ينطوي عليه سؤال الهويَّات من أهميَّة وراهنيَّة، فإنَّنا أفردنا له ملفاً خاصَّاً نحاول فيه إلقاء الضوء على العديد من الأسئلة التالية: أتحيل الهويَّات على جوهر ميتافيزيقي نقي يوجد وراءنا أم أنَّها صيرورة منقذفة نحو المستقبل حيث يحدّد الآتي الحاضر وينير دروب الماضي؟ هل الهويَّات عبارة عن تماهٍ وائتلاف مع جوهر ثابت أم هي اكتساب؟ أهي عطاء أم بناء؟

كيف تخرج الهويَّات من دوائر الخوف والتمترس وراء إيديولوجيَّات مقفلة تسوّغ الانكفاء على الذات وتغرس ثقافة الكراهية؟ بأيّ معنى يكون الآخر، على حد تعبير سارتر، هو الوسيط الوحيد بيننا وبين ذواتنا؟ هل الهويَّات جواهر قائمة بذاتها أم أنَّها نسيج من العلاقات المتفاعلة مع الغير؟

ما مستقبل الهويَّات في ظلّ زحف العولمة؟ هل تشكّل العولمة تهديداً لهويَّاتنا الثقافيَّة أم أنَّها فرصة تاريخيَّة يتعيَّن علينا اقتناصها لتهجين الذات وإثرائها؟

وبالإضافة إلى هذا الملف، جاء العدد حافلاً بالعديد من الدراسات والنصوص القويَّة والعميقة التي تمتح من جميع الحقول المعرفيَّة بدءاً من الفلسفة مروراً بالعلوم الإنسانيَّة وصولاً إلى الأدب والفنون، رغبة منَّا في تقديم موادّ متنوّعة ترقى إلى تطلّعات قرَّائنا الكرام.

مسك الختام دوماً بحصاد (مؤمنون بلا حدود) الذي يعكس ريادة المؤسَّسة في نشر المعرفة وإصدار الكتب التي تساهم في دعم حركة التنوير ومدّ جسور التواصل بين المبدعين والقرَّاء على امتداد ربوع الوطن العربي.

أملنا أن نكون قد وُفّقنا في تقديم عدد متكامل وغني، في انتظار مساهماتكم وملاحظاتكم واقتراحاتكم.

حسن العمراني



الهويّات المستنفَرة ومعارج الإيلاف

عزّالدين عناية*

في الشرق أم في الغرب، عبْر تاريخنا الرَّاهن، ثمَّة اِستنفار للهويات جرّاء مشاحنات محتدمة يذكيها العامل السياسي، وبفعل فتور البُعد الكوني في رؤى المكوّنات الحضاريّة؛ إذ يُخيَّل أنَّ بلوغ الهويَّات الاستقلال أو الانعزال أو «تقرير المصير»، أو نقيض ذلك من ضروب التغوُّل والهيمنة والاستئثار، يمكن له أن يحافظ على جوهرانيتها المتفرّدة وأصالتها المطلقة، بلوغاً إلى تأبيد رسالتها الخالدة. بذلك التأجُّج المحموم لنعرة التميُّز، لم تعد الهويَّة معطى أنثروبولوجيّاً متشكّلاً داخل واقعيَّة المكان، بما يفضي إلى احترام التنوُّع في الساحة الكونيَّة وتثمينه، بوصفه تعبيراً عن عمق ثراء النوع البشريّ وقدرته الفائقة على الخلق والابتكار؛ بل غدا تصنيع الهويَّة محكوماً بهواجس سياسيَّة باحثة عن بلوغ براغماتيَّة عاجلة وبغرض تحقيق مغانم آنيَّة.

ويتجلّى هذا الاستنفار المحموم للهويَّات أبرز ما يتجلّى، على مدى التاريخ المعاصر، في تشظّي المكونات الحضاريَّة الكبرى، وتسرُّب الاهتراء إلى أنسجتها الاجتماعيَّة، ونزوع أهلها إلى إنشاء رُقع متناثرة يُفترَض أن تكون أكثر انسجاماً وأشدَّ تماسكاً. غير أنَّ ذلك الهوس بالهويَّات لا يأتي في الغالب معبِّراً عن حقائق اجتماعيَّة فعليَّة تقتضي رسْم استقلاليَّة وبناء ذاتيَّة؛ بل يحتدم ذلك الهوس لفتور الاشتغال على «انتزاع الوهم» (disillusione) المستحكم بالهويَّات؛ فالهويَّات التي تعيش حالات تعبئة وشحن، دون قدرة على اجتراح رؤى موضوعيَّة متزنة للذّات والعالم، سرعان ما يتفشَّى فيها داء العمى الهووي. لنلحظ تضخُّم شعور الجماعات في التشبُّث بتقاليدها الأصليَّة والفخر بموروثاتها حدّ الخيلاء، رغم أنَّ كثيراً من تلك العوائد يمتزج بعادات حميدة وأخرى ذميمة، ترتدّ إلى ماضٍ سحيق بشكل غير سليم.

الهويّات والتطهُّر من الأوهام

ذلك الأمر، الذي وصفناه في المطلق آنفاً، لا ينطبق فحسب على الكيانات والإثنيَّات المقيمة في ديارها؛ بل ينسحب على التجمُّعات التي التأمت في الشتات والمهجر أيضاً. فعلى سبيل المثال، إن يكن الانتماء السالف إلى حضارات الشرق قد بات مع المهاجرين الأوائل نحو بريطانيا من المحدّدات الرمزيَّة الرئيسة التي تتيح للفرد رسم معالم هويته اجتماعيّاً، فإنَّ ذلك التشبُّث بالهويَّة المشرقيَّة قد فَقَد مع الأجيال اللاحقة ألقه. فلدواعٍ موضوعيَّة، نعاين مع الذين نشؤوا في بريطانيا، وتعلّموا اللغة الإنجليزيَّة، وعاشوا مع أتراب من ثقافات أخرى، أنَّ ذلك الإحساس، في أعينهم، ليس له أيُّ رصيد واقعي، إنَّه مجرَّد معلومة إضافيَّة غير قابلة للتحوُّل في الواقع إلى طاقة ذهنيَّة أو اجتماعيَّة. يعرفون أنَّ آباءهم باكستانيون أو هنود أو عرب، لكنَّ السيرة الذاتيَّة الشخصيَّة مصبوغة بتجربة اجتماعيَّة مغايرة، إنَّها التجربة الإنجليزيَّة[1].

---

* أكاديمي تونسي في جامعة روما.

1ـ انظر: إنزو باتشي، الإسلام في أوروبا... أنماط الاندماج، ترجمة: عزّ الدين عناية، كلمة، أبوظبي، 2010، ص 72.

الهوس بالهويَّات لا يأتي في الغالب معبِّراً عن حقائق اجتماعيَّة فعليَّة تقتضي رسْم استقلاليَّة وبناء ذاتيَّة؛ بل يحتدم ذلك الهوس لفتور الاشتغال على «انتزاع الوهم» المستحكم بالهويَّات. فالهويَّات التي تعيش حالات تعبئة وشحن، دون قدرة على اجتراح رؤى موضوعيَّة متزنة للذّات والعالم، سرعان ما يتفشَّى فيها داء العمى الهووي.

فالملاحظ أنَّ تمثّلَ الهويَّات الجامد غالباً ما يزداد ضيقاً، فتغدو مضامين الهويَّة مفارقة ومسكونة بهواجس العلوّ والرفعة والتفرُّد. وهي أعْراضُ وهْم تقتضي الاشتغال على تفكيك العناصر المتصلّبة، للانعتاق من حالة الأسْر التي تقع فيها الجماعات. وفي الواقع الأوربي الذي غدا طافحاً بشتَّى التنوُّعات العرقيَّة، نشهد هذا التصلّب المريع في التناظر بين الهويَّات أحياناً، بين الهويَّات الوافدة والهويَّات المقيمة. فالهويَّة الوطنيَّة الفرنسيَّة والهويَّة الوطنيَّة الألمانيَّة، على سبيل المثال، يجري تمثّل كلتيهما على النحو الآتي: من نحن؟ نحن فرنسيون أو ألمان، في ضوء التاريخ المشترك الذي يجمعنا. ما هو الأساس أو أسطورة التأسيس لكياننا الجمعي؟ إنَّه الاعتراف بالتماثل فيما له صلة بالقيم المشتركة واللغة والديانة التي نشأنا عليها والتراب الذي تشكّلنا فوقه عبر الزمان. وفي تعريف المهاجر؟ إنَّه الأجنبي، ذاك الذي لا يقاسم الجماعة تراثها العريق الذي ورثته من الماضي، وهو ما يميّزها بالمحصّلة عن غيرها[2].

وبموجب ذلك التواري خلف أسوار الهويَّة الخالدة، تمثِّل عمليَّة «نزع الوهم» عن الهويَّات العرقيَّة مشروعاً ملحَّاً لتحرير الذات ودمجها مجدَّداً في معراج كوني يَصَّعَّد صوب بناء «الهويَّة الجماعيَّة». إنَّه مشروع العالمَين الذي سبق أن بشَّرت به الأديان في نقائها التمثّلي للبشر: «يا أيُّها الناس إنَّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارَفوا إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنَّ الله عليم خبير» (سورة الحجرات 13)، بعيداً عن طابع الضيق الشعوبي المؤدي إلى العلوّ الزائف. فمشروع العالمَين قد لاح مبكّراً أيضاً مع «العهد القديم»، رغم ما يلصق به زوراً من ضيق، بما بشَّر به من انبساط في الهويَّات يغاير الانقباض، «ليكون في آخر الأيام أنَّ جبل بيت الربّ يكون ثابتاً في رأس الجبال ويرتفع فوق التّلال وتجري إليه كلُّ الأمم...فيقضي بين الأمم وينصف شعوباً كثيرة فيطبعون سيوفهم سككاً ورماحهم مناجل. لا ترفع أمَّة على أمَّة سيفاً ولا يتعلّمون الحرب إلى الأبد» (إشعياء2: 2–4).

إنَّ مقصد التطهُّر من وطأة الزيف المتلبّس بالهويَّة هو بلوغ الإيلاف بين الكيانات المستنفَرة، وإرساء الأنس والذمَّة والأمان، لتتواضع الهويَّات، بمقتضى تلك المبادئ، على تقبّل بعضها بعضاً؛ إذ صحيح أنَّ مفردة الإيلاف في اللسان العربي حمَّالة وجوه، رغم أنَّ هناك من يذهب إلى أنَّها اسمُ علم يشير إلى معاهدات بعينها دون غيرها، فإنَّ حصر مفهوم الإيلاف في التدليل على العهود السياسيَّة والتجاريَّة، على النحو الذي ذهب إليه فكتور سحّاب[3]، كونه يشير إلى عهود وعِصَم؛ أي معاهدات، ربطت قريش بغيرها من القبائل والأقوام لتنظيم سير التجارة الدوليَّة عبر الجزيرة العربيَّة وأطرافها، هو تضييق لواسع وتقييد لمطلق. فاللافت أنَّ مفهوم الإيلاف قد جُرِّد من حمولته الخُلقيَّة والقيميَّة وأُثقل بدلالة نفعيَّة اقتصاديَّة، طمست بُعده الإنساني السامي. لذلك نقدّر حاجتنا الماسَّة اليوم إلى ذلك الإيلاف القُرَشي في مدلوله الواسع، وفي أبعاده القيميَّة والخلقيَّة الرحبة بين البشر.

ولو أتينا إلى المجتمعات الغربيَّة الرَّاهنة، التي ترفع شعارَيْ «التعدديَّة الثقافيَّة» و«التعدديَّة الإثنيَّة»، وتزعم أنَّها تراعي التنوُّع وتحترم الخصوصيَّات، فإنَّه غالباً ما تسود سياسة عامَّة مضمَرة تتعلق بالآخر، عمادها الحصْر والصهْر وفق مخطط مصاغ سلفاً، تكون فيه الهويَّة «الدخيلة» مجبَرة قسراً على ولوج ذلك الإطار الضابط والناظم، ليكون ذلك الصهر مؤسَّساً على فلسفة اجتماعيَّة متعالية ترفض التحوير وتأبى التغيير. وهو ما يميّز العلمانيَّات العصيَّة، فتجدها حريصة على ضبط الآخر وفق منظورها ورؤيتها. وكلّما نفرت الهويَّة «الدخيلة»

---

2. Enzo Colombo, Le società multiculturali, Roma, Carocci, 2002, p. 76.

3ـ انظر مؤلفه: إيلاف قريش رحلة الشتاء والصيف، المركز الثقافي العربي، بيروت 1992، ص 6، 19، 20، 21.

من ذلك الضبط، كانت عرضة للاتهام بتهديد نمط الحياة السائد والتنكّر لفضائله ونِعمه. في حين أنّه كثيراً ما تكون العلمانيَّات المرِنة أكثر قدرة على التليّن في تقبّل الآخر وفسح مجال الاحتضان له. وضمن هذا التنوُّع في المجتمعات الغربيَّة، يمكن الحديث عن ثلاثة أصناف عامَّة في التعامُل مع الهويَّات المغايرة داخل الغرب: صنف يتبنّى «مبدأ التعدديَّة»، بوجهيها الثقافي والعرقي، بوصفه الأقرب إلى مراعاة التنوُّع الهووي، الذي بات حاضراً في الغرب ولم يعد أمراً عابراً أو شأناً ظرفيّاً؛ بل أهله مستوطِنون وشركاء في المجال الاجتماعي. وقد حازت بريطانيا قصب السبق في تطبيق هذه السياسة التي تسعى جاهدة لمراعاة خصوصيَّات المكوّنات العرقيَّة الأخرى ولإقرار ميزاتها الدينيَّة والثقافيَّة. يقابل ذلك التعامل نموذج آخر عماده «سياسة الدمج»، وهي بالأحرى عمليَّة صهر في نموذج اجتماعي مسبق لا يخلو من إجحاف وعسف، يحاول أن ينزع من التجمُّعات العرقيَّة والحضاريَّة الوافدة خصوصيَّاتها الحميمة، بعد أن باتت مستوطِنة هي أيضاً. وهو نموذج مثّلته العلمانيَّة الفرنسيَّة وحاولت تكريسه وسعت في ترويجه، وهو ما خلّف توتّرات عنيفة في أوساط الهويَّات المغايرة[4]، لما يلحقها من تضييق متكرّر على حرّياتها الدينيَّة والثقافيَّة وتهميش وتمييز. يترافق مع هذين النموذجين نموذج ثالث تمثّله إيطاليا، وهوَ نموذج «الإقرار بالهويَّة الغالبة»، يطغى فيه الطابع الكاثوليكي على بلدٍ تحتكر فيه الكنيسة مقدرات السوق الدينيَّة كافةً داخل الساحة الاجتماعيَّة[5]. فإيطاليا منذ إرساء معاهدة لاتيران 1929م، المعروفة بالكُنْكورداتو، بين الدولة الفاشيَّة وحاضرة الفاتيكان، باتت العلاقة فيها بين الديني والسياسي، أو بالأحرى بين الكنيسة الكاثوليكيَّة والدولة الإيطاليَّة، علاقة متفرّدة، مقارنة في ذلك بغيرها من الدول، أو بما له صلة بالدّين المهيمن وبغيره من الأديان والمذاهب الحاضرة على التراب الوطني كافةً. عماد تلك السياسة مقولةُ الكونت كافور (1810–1861م) «كنيسة حرَّة في دولة حرَّة»، التي تعبّر عن جوهر العلاقة بين حاضرة الفاتيكان والدولة الإيطاليَّة[6]. ولذلك يسود في الواقع الإيطالي، حدَّ الراهن، حسٌّ في الأوساط الكَنَسيَّة بامتلاك الفضاء الاجتماعي والتصرُّف في مقدَّراته، وخصوصاً أنَّ الكنيسة الكاثوليكيَّة تملك من النفوذ الاجتماعي والمؤسَّساتي في المجال التربوي والتعليمي والصحّي والخدماتي ما ينافس الدولة أحياناً، ما جعل أوصياء الهويَّة المجتمعيَّة في إيطاليا ينظرون إلى الهويَّات المغايرة، التي باتت مستوطِنة هي أيضاً، على أنَّها هويَّات دخيلة وغريبة لا تمتُّ إلى الواقع الإيطالي بصلة، وهو ما يتناقض جوهريّاً مع مفهوم المواطنة الذي يشمل شقّاً واسعاً من هؤلاء «الأغيار»[7].

خلّف هذا الوضع المتنافر بين الاستراتيجيَّات الثلاث: «التعدديَّة الثقافيَّة»، و«التذويب والصهر»، و«الهويَّة الغالبة»، ارتباكاً وعدم وضوح، في تعاطي السياسات الأوروبيَّة مع المكوّنات الهوويَّة التي طرأت عليها. وقد لاح ذلك جليّاً في إصرار الكنيسة الكاثوليكيَّة على تعطيل مشروع الدستور الأوربي، باعتبار أنَّ مضامينه المنفتحة تتناقض مع أهدافها الاحتكاريَّة. ليبقى الطرح البريطاني، داخل هذا التجاذب، الأقربَ إلى النموذج الديمقراطي المنفتح، في حين يبرز النموذج الفرنسي والنموذج الإيطالي محكومين بمنطق القهر والغلبة، وهما أقرب إلى الطرح المنغلق.

الافتتان بالهويّة

في النموذجين الفرنسي والإيطالي المشار إليهما آنفاً ثمَّة اعتدادٌ بصواب الخيارات وسلامة المسلك، بما يفصح عن نوع من الثقة المفرطة في النموذج المتّبع. وهو ضربٌ من المثاليَّة في رؤية الذات والتحليق بها بعيداً خارج التاريخ. بخلاف ذلك نجد النموذج البريطاني أكثر

4ـ لعلَّ أبرزها انتفاضة الضواحي الباريسيَّة أواخر العام 2005.

5ـ راجع كتاب: السوق الدينيَّة في الغرب، تأليف: دارن أ. شِرْكات ـ كريستوفر ج. إلّيسون- رودناي ستارك- لورانس ر. إياناكوني، ترجمة: عزّ الدين عناية، دار صفحات، دمشق، 2011.

6ـ انظر مؤلفنا: الأديان الإبراهيميَّة... قضايا الراهن، دار توبقال، الدار البيضاء، 2014، ص 45.

7ـ ثمَّة تعمّدٌ مقصود لمصادرة الهويَّات الأصليَّة للمهاجرين من خلال التضييق على استعادة عناصر تلك الهويَّات ولملمة تركيبتها المتشظيَّة. فالعراقيل، التي تنتصب أمام المسلم في إيطاليا للتمتّع على غرار الكاثوليكي بحق تلقين ابنه «ساعة الدين» في المدرسة العموميَّة، لا تزال قائمة. ثمَّة احتكار بما يشبه الاستئثار بالفضاء التعليمي والتربوي فضلاً عن الاجتماعي.

Farian Sabahi, Islam: l'identità inquieta dell'Europa. Viaggio tra i musulmani d'occidente, Il Saggiatore, Milano 2006, pp. 123 - 124.

ليونة، وأكثر قدرة على استيعاب الآخر، وهو نموذج يجد في الإيمان بالهويَّة البريطانيَّة والثقة بها دعماً وسنداً. ولا تراوده خشية من التلاشي في زحمة جدل الاستيعاب والاستبعاد، والقبض والبسط، التي تحكم تعامل الهويَّات بعضها مع بعض.

وبفعل ذلك التلكّؤ في الترقّي إلى مقام الإيلاف في بُعدِه القيمي، يشهد عالمنا نوعاً من التدافع المقيت بين الهويَّات، مفرزاً مشاعر متنوّعة بين أصحابها تتراوح بين التعالي الفظّ من جانب الغالب، والشعور الوضيع من جانب المغلوب، المستبطن لتربُّص لِقلْب ذلك الوضع، لتبقى تلك الدورة في المحصّلة متكرّرة ومتبادلة. والتي يستحوذ فيها على الهويَّات المستكبِرة إحساسٌ بالعزَّة والرفعة والتحضُّر والرّساليَّة، في مقابل استبطان الهويَّات المستضعَفة، التي تبدو متقبِّلة لسطوة المتنفِّذ بفعل عدم توازن التدافع، لانجراحات غائرة، ما تفتأ أن تتحوَّل إلى ضغائن متنوّعة تُفقدها توازنها المطلوب. داخل هذا الوضع المحكوم بمنطق المغالبة بين الهويَّات، يتحوَّل المجال العمومي بين الأطراف الغالبة والأطراف المغلوبة إلى ساحة عراك، كلّما اقتضت مستلزمات التعايشِ التحاورَ والتخاطبَ حول المصير المشترك، ولِتُخلّف انعزالاً بالتساوي لدى الجانبين، كلٌّ يعيش داخل أسواره المسيَّجة منتِجاً خطاباً مخاتلاً مع الآخر لمداراته ومجاراته إلى حين، والحال أنَّ واقع الترصُّد والتربُّص، فضلاً عن غلبة طباع المراوغة هو السائد.

لكنَّ الجليَّ أنَّ انغلاق الهويَّات وتدابرها يغدو ملجأ وسجناً في الآن نفسه، لا تخرج الجماعات والكيانات من أسره إلا بمراجعات مضنية. وفي حال الجاليات المهاجرة نحو الغرب يبدو وضْع الأزمة مؤجَّلاً وليس مسوَّى، فأمام ضراوة ضغط المجتمعات الحاضنة يتحوَّل الارتهانُ، الذي يُسمَّى في الغالب بعبارات مخففة اندماجاً واستيعاباً، إلى ضيق مرهق تتحوَّل فيه الجاليات إلى رُقع شبيهة بمحميَّات، تبْنيها كلُّ جماعة، وكلُّ فئة، داخل أسوار المجتمع الأكبر، درءاً لذلك البأس وتوقياً لضراوة الرفض. فتتحوَّل تلك التجمُّعات إلى ما يشبه الغيتوات، يجد فيها المهاجرُ الطريد ومواطنُ الدرجة الثانية مواساة إلى حين. وما نسمع عنه من «تشاينا تاون» (china town)، و«ليتل إنديا» (little india)، و«أحياء سكن الأجانب» (HLM)، وتجمُّع «بياتزا فيتوريو» (piazza vittorio)، و«أحياء السود» في أمريكا وبريطانيا وفرنسا وإيطاليا وغيرها من المجتمعات الغربيَّة، ما هي إلا عُلَب اجتماعيَّة مضغوطة، وهي شكل من أشكال إعادة الإنتاج الاضطراريَّة للهويَّات الأصليَّة، مدفوعة بالضيم والرفض من الهويَّة الكبرى الخانقة، هويَّة المجتمع المضيف، وتتعدَّى في الواقع الأنشطة التجاريَّة والخدميَّة العاديَّة إلى بناء مدارسها الخاصَّة ونواديها الخاصَّة، ولتمتدّ إلى بناء كنائس خاصَّة ومعابد خاصَّة، وغيرها من الأنشطة التي يحتمي خلفها المهاجر[8]. بما يخلق ضرباً من الولاء والارتباط بالجالية المتحدِّر منها المهاجر يفوق ولاءه للمجتمع الذي بات ينتمي إليه. ولتصبح الهويَّة الجديدة، المتلخّصة لديه في الجالية، بديلاً لما حرمه منه المجتمع الأكبر ومؤسَّساته، بعد أن فشلت سياسات الهجرة في خلق تآلف وثيق بين مختلف مكوّناته «الأصيلة» و«الدَّخيلة».

وبشكل عام يكون الحيف الاجتماعي، الناعم أو الخشن، مدعاة لتوليد تنافر الهويَّات، فتمسي الهويَّة المستضعَفة مدفوعة قسراً للدّفاع عن مجالها الرَّمزي؛ وفي مقابل ذلك يخلق الإنصاف نوعاً من الانبساط الحاثّ على تمازج الهويَّات وتعايشها. فلا يستفيق المرء صباحاً ليفكّر بهويَّته على أيَّة شاكلة تكون، ولكنَّ احتكاكه بأقرانه ونظرائه وبالمؤسَّسات القائمة، ودخوله معترك الصراع الاجتماعي هو ما يثير فيه التنبُّه إلى ذاتيَّته إن كانت مدحورة أو مقبولة. فالهويَّة في أبعادها العميقة مخزونٌ رمزيٌ تُكسِبُه التراكماتُ التاريخيَّةُ المرءَ لينجوَ من حالة الامّحاء والتفسُّخ والعدم. وقدَر المرء أن تحتضنه هويَّة هي بمثابة الإهاب الذي يقيه في رحلة وجوده، غير أنَّ ذلك التميُّز سرعان ما يعتريه التشوُّه إذا ما جابه عوامل الطمس؛ ذلك أنَّ اللسان والمعتقدات والمخيال الثقافي؛ أي ذلك الرأسمال الرمزي، هو بالنهاية مكوّن هويَّة المرء، وأيّ إلغاء قسري لذلك الرأسمال من شأنه أن يُفقد المرء توازنه الوجودي؛ لكن أن يتحوَّل ذلك الرأسمال إلى مُولّد للتصادم مع نظرائه، بفعل المصادَرة والإجحاف من قِبل الغير، هو الخلل نفسه في تمثّل علاقة الهويَّات بعضها ببعض.

8ـ راجع بشأن ما تخفيه تلك الأحزمة و«المحميَّات» من ميزٍ مؤلَّف كريستوفر كالدوال:

Christopher Caldwell, L’ultima rivoluzione dell’Europa. L’immigrazione, l’islam e l’occidente, Garzanti, Milano 2009, pp. 135 e s.

إذ نجد علماء الاجتماع الأنجلوسكسونيين يتحدَّثون عن «الشخصيَّة القاعديَّة» (Basic personality)[9]، وهو ما يبرّر الحديث بالمثل عن «الهويَّة القاعديَّة» أيضاً، باعتبار أنَّ كلَّ تكتّل اجتماعي تلفّه حلّة رمزيَّة تكون مرجعه الوثيق وسنده المتين في الانطلاق نحو العالم وفي تمثّل تغايره عنه. والجلي أنَّ في هذه «الهويَّة القاعديَّة» ثمَّة مكوّناً قداسيَّاً غالباً ما يستعصي على الطمس ويأبى الامّحاء الفوري. فقد تفقد الهويَّات عناصر مهمَّة من رأسمالها الهووي، تمسُّ لسانها أو ذوقها أو زيَّها أو عاداتها، ولكنَّها لا تفقد بالسهولة ذاتها عنصر القداسة، والحديث هنا ينطبق على المهاجرين المسلمين في الغرب. فقد يتراجع اللسان العربي أو الأمازيغي أو التركي أو الفارسي أو الأردي من تواصلهم، وبالمثل قد ينحسر الزّي التقليدي والشكل المظهري من أوساطهم، أو ما شابه ذلك من العناصر، لكنَّ العمق القداسي يبقى مستعراً. تكشف عمليَّات الأنْجلة المتوثّبة التي تستهدف المهاجر المسلم عن بلوغ نتائج متدنّية في حالات النكوص، يقابلها تأثير أعلى وأرقى من جانب هؤلاء المهمَّشين في دفع الغربيين للتقرُّب من حضارة الإسلام ودينه[10]. فقد شكّل الغرب وما زال مرآة صادمة لكيان المهاجر المسلم، وفي سياق التملّي فيه والتعايش معه يكتشف غور ذاته، ويتبيَّن له ما يجمعه معه حقاً وما يميّزه عنه فعلاً.

حيث يغدو الدّين مع بعض الجماعات المهاجرة معيناً عميقاً للهويَّة: بدءاً من الاعتقاد، ومروراً بالممارسة، إلى غاية التحوُّل إلى نمط من أنماط الفعل الاجتماعي والالتزام السياسي المباشر...، ما يعني نسج علاقة متينة بين الدّين واللغة والأرض، وبعبارة موجزة مع الهويَّة الجماعيَّة لشعب بمجمله، ذلك ما يخلص إليه إنزو باتشي أثناء تتبُّع تمازج الهويَّة بالمخزون القداسي[11]. وفي تلك الحالة ينحو الدين ليغدو نظامَ دفاع لدى الجماعات الإثنيَّة حديثة الهجرة إلى الغرب، ورداءَ تحصُّن لدى الجماعة التي ينتظرها أن تسلك طريقاً داخل الديمقراطيَّات الغربيَّة باستنادها إلى هويَّاتها الأصليَّة كعلامة للاعتراف. وقد دفع التشابك المتين بين الهويَّة والدّين بعض علماء الاجتماع إلى التأكيد وبوضوح على مفهوم «الأديان العرقيَّة». فقد جرت دراسة العلاقة بين الدّين والهويَّة العرقيَّة من قِبل عالميْ الاجتماع الأمريكيين فيليب هاموند وكيي وارنر، وقد تحدَّثا بوضوح عن الأديان العرقيَّة (ethnic religions)، في مسعى للإحاطة بذلك الترابط القائم على التمازج بين البُعد الدّيني والخاصيَّات المميّزة للجماعة البشريَّة (اللغة، ولون البشرة، والأصول التاريخيَّة...وما شابهها)[12].

دزب الإيلاف العسير

عموماً عندما يستبدُّ الهوس بالهويَّات وتتمثّل ذاتها أعلى شأناً وأرفع مقاماً، فكأنَّها تحاكي كبرياء إبليس: «أنا خير منك، هويَّتي من نار، وهويَّتك من طين»، ويُخيَّل إليها أنَّها الأفضل؛ فتسعى جاهدة لتحقير الهويَّات الأخرى، لكنَّ لعبة النفي يمكن أن يقبل بها المستضعَف إلى حين، وما إن تتهيَّأ له فرص سانحة حتى يثأر ويتمرَّد عمّا أقرَّ به غصباً، ويطالب بردّ الاعتبار لهويّته المصادَرة. مع ذلك في لعبة التدافع بين الهويَّات، لا يغيب التطلع إلى تعايش ينبني منذ البدء على علاقات سويَّة لا يحكمها التغرير؛ بل أساسها المراعاة والتقدير والاحترام.

وفي الواقع الغربي الحديث غالباً ما استقوت الهويَّة المهيمِنة بواقع الغلبة الحضاريَّة في بسط نفوذها على الهويَّات الواهنة، سواء منها تلك الهاجعة في ديارها، والتي قطع الغرب عنها سكونها، عبر عمليَّات استعماريَّة أو استيطانيَّة، بدعوى النهوض بها وتحديثها، أو تلك الوافدة إلى دياره طلباً للرزق وما شابهه. كان الغرب في العمليَّة حريصاً على صهر تلك الهويَّات في أتونه دون مراعاة خصوصيَّاتها. ولكنَّ

9. Abram Kardiner, The concept of basic personality, structure as an operational tool in the social sciences, New York, 1945.

Mikel Dufrenne, La personnalité de base. Un concept sociologique, PUF, Paris 1953, p. 8.

10ـ يمكن مراجعة كتاب: «المسلمون الجدد...المهتدون إلى الإسلام» للإيطالي ستيفانو أليافي:

Stefano Allievi, I nuovi musulmani: i convertiti all`islam, Edizioni Lavoro, Roma 1999.

11. Enzo Pace, Sociologia delle religioni, EDB, Bologna 2016, p. 188.

12. P. Hammond – K. Warner, “Religion and Ethnicity in Late-Twentieth-Century America”, in Annals (1993) 527, pp. 55- 66.

ذلك الصهر الهووي القسري سوف يعمّر إلى حين، ما دامت تلك الهويَّات في حالة خمول وفي أمسّ الحاجة إلى ذلك الغرب، ليتراجع يوماً ما متى استعادت تلك الهويَّات اتزانها واشتدَّ بأسها.

اللسان والمعتقدات والمخيال الثقافي؛ أي ذلك الرأسمال الرمزي، هو بالنهاية مكوّن هويَّة المرء، وأيّ إلغاء قسري لذلك الرأسمال من شأنه أن يُفقد المرء توازنه الوجودي؛ لكن أن يتحوَّل ذلك الرأسمال إلى مُولّد للتصادم مع نظرائه، بفعل المصادَرة والإجحاف من قِبل الغير، هو الخلل نفسه في تمثّل علاقة الهويَّات بعضها ببعض.

وضمن حديثنا عن أوهام الهويَّات الزاحفة، بدا جليّاً حين حلّت الكنيسة الغربيَّة في بلاد المغرب، إبَّان الفترة الاستعماريَّة، أنَّها كانت مسكونة بوهْم التفوُّق. يصف المؤرخ فيدريكو كريستي ذلك بقوله: ما كان المبشّر يرى في الدّين الإسلامي بنية عقديَّة متكاملة تحتضنها حاضنة اجتماعيَّة؛ بل حشدٌ متداخلٌ من الأوهام والأضاليل، ستذوب كالثلج أمام نور المسيحيَّة الساطع... يمكن القول، دون وجل، إنَّ رجال الدّين ما كانت لهم معرفة معمَّقة بالدين الإسلامي، وما كانت لهم الكفاءة لخوض مجادلة رصينة بشأنه. لقد كانت تجارب المبشِّرين في مناطق أخرى دافعاً للاستلهام، وما كانت تتوافر الدعامات الموضوعيَّة والقدرات اللازمة للتحكُّم في فضاء مزمَع اختراقه وقلبه. وكان الهدف الذي يحدو الجميع مشروع الكنيسة الواسع المتمثّل في بعث كنيسة إفريقية[13].

ذلك أنَّ الهويَّة مكوّن شفاف، وقد يعتريها التصلّب أو التحلّل في حال افتقاد سند ثقافي متين يمدّها بالليونة اللّازمة حين تصطدم بهويَّة مغايرة، تكون مكرَهة على العيش في أكنافها، إنَّها حالة الهويَّة المهاجرة، الفرديَّة منها والجماعيَّة؛ ففي حال الهويَّة الفرديَّة حين تفتقر إلى سند مرجعي مشترك، وفي حال الهويَّة الجماعيَّة حين تستشعر الذوبان الداهم في غيرها، يدخل في تلك الحالة المخيال العميق في جدل مع الهويَّة الغالبة، هويَّة المكان، التي قد تبدو سجناً واسعاً، لكن يبقى عامل حاسم في ذلك الجدل بين الهويَّة الفرديَّة/ الجماعيَّة، والهويَّة الغالبة المهيمنة متمثلاً في العامل الثقافي، فكلّما كانت الهويَّة مستبطِنة لمخزون ثقافي على درجة عالية من الديناميكيَّة والقدرة على بلوغ التوازن ضمن لعبة تدافع الهويَّات؛ كان الثِّقاف الهووي مقتدراً على الإمساك بشروط الحفاظ على عناصر الهويَّة العميقة، ومن ثمَّ الإثراء والتطوُّر.

وفي لعبة الجدل الهووي المفتقر إلى خلفيَّة ثقافيَّة، يكون المرء عرضة لاهتزازات شتَّى تتجلّى في النكوص والانعزال والانحصار. وقد لاحظنا أنَّه سرعان ما يتحوَّل الوعي الدّيني في الغرب لدى شرائح مهاجرة عائمة –فشلت في اللحاق بدورته العمليَّة المرتبطة بسوق الشغل، أكان بموجب تدنّي كفاءتها المهنيَّة، أم لمحدوديَّة مستواها التعليمي، فضلاً عمَّا تلحقه بيروقراطيَّة تلك الدول من إرهاق عند تسوية أذون الإقامة أو تجديدها– يتحوَّل إلى عزاء حقيقي يجد فيه العزل الاجتماعي القسري أسى في المقولات الدينيَّة التي تصوِّر الغرب نقيضاً دينيَّاً لا يريد لها الخير، وأحياناً تمنّي النفس وهماً بميراثه. فتجِدُ العديد من المهاجرين العرب نحو إيطاليا، من الجيل الأوَّل أساساً، يتأسّون عن بلوى الهجرة ومحنتها بالحديث عن فتح روما، وكأنَّه الثأر الذي ينتظرونه بعد طول معاناة[14].

مع ذلك، ثمَّة هويَّات تحمل رصيداً عميقاً مختزناً مستمدّاً من كثافة التاريخ وثقل الحضارة. وفي حال المهاجر العربي نحو الغرب يبدو هذا الرصيد الهووي معتبراً، وهو ما لا يعني أنَّه مفعَّل ومستثمَر بطرق صائبة. فـ«المروكينو»، والكلمة في الدلالة الشعبيَّة الإيطالية

13. Federico Cresti, Iniziativa coloniale e conflitto religioso in Algeria (1830 - 1839), p. 83.

14ـ في ما رواه ابن حنبل في مسنده: «حدَّثنا يحيى بن إسحاق حدثنا يحيى بن أيوب حدثني أبو قبيل قال: كنّا عند عبد الله بن عمرو بن العاص وسئل أيّ المدينتين تفتح أوَّلاً القسطنطينية أو رومية؟ فدعا عبد الله بصندوق له حلق، قال: فأخرج منه كتاباً، قال: فقال عبدالله: بينما نحن حول رسول الله صلى الله عليه وسلم نكتب إذ سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي المدينتين تفتح أوَّلاً قسطنطينية أو رومية؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مدينة هرقل تفتح أوَّلاً، يعني قسطنطينية». وهو ما يوحي بأنَّ الدور آتٍ على روما لا محالة.

تعني العربي على وجه العموم، وفي اللسان الفصيح تعني المنتسب إلى المغرب الأقصى، نعاين عزمه وإصراره على توريث رصيد هويَّته الرمزي، من خلال تشكيل النوادي وإنشاء المدارس لبَنيه، والحرص على جلبهم إلى المصلّيات في الأعياد والاحتفالات بغرض تلقينهم تعاليم دينه ولغة أسلافه، كلّ ذلك بإمكانيَّات ذاتيَّة متواضعة يغيب عنها دعم الدول الأصليَّة أو المجتمع الحاضن. إنَّه كدح لافت يأتيه «المروكينو» في تشبّثه بهوَّيته وإيمانه بسموّ مقامها. فقد يلحظ المرء تخفيَّاً مشوباً باستحياء لدى تكتُّلات حضاريَّة أخرى عن هويَّاتها، يبلغ مستوى التستُّر والتقيَّة. وبخلاف ذلك نرصد بين تكتُّلات الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة تصرُّفا ندّيَّاً قبالة الغالب. ولا شكَّ أنَّ هذا النزوع يعرب، في بعض الأحيان، عن اعتداد مبالغ، في الملبس والهيئة، عائد لافتتان بالذات، قد يؤوّله الآخر رفضاً له، وقد يفهمه نكراناً للنِّعم؛ لكنَّه بالأساس شعور بندّيَّة حضاريَّة لا تحتكم إلى ظاهر التمدُّن الذي يتفوَّق فيه الغالب، يعرب عن إيمان عميق برأسمال الهويَّة الحضاريَّة الأصلي.

والواقع أن تجد سائر الهويَّات داخل المجتمعات التعدديَّة مجالاً للحوار والتجلّي العفوي، غير أنَّ الواقع يكشف أنَّ ساحة التعدّديَّة غير المتوازنة هي ساحة تدافع رمزي، لا تقلُّ بأساً عن ساحة التدافع الفعلي أحياناً، ما يلجئ الهويَّات الواهنة إلى القبول بالامّحاء أو الانطواء. إذ غالباً ما تتمثَّل الهويَّةُ المهيمِنة والمحتكرة للمجال الاجتماعي الهويَّات الأخرى مجتاحةً أو مهدّدةً لِحِماها، فتضيق بها ذرعاً وتتربص بها الدوائر؛ لأنَّ الهويَّات تتحرَّك داخل منظومة قيم تُصوَّر في بعض الأحيان نقيضاً وتهديداً، وذلك ما نلحظه في الخطابات السياسيَّة المتشنّجة المتلخّصة في مقولة: «إنَّهم يهدّدون قيمَنا ونمط عيشنا»؛ إذ غالباً ما يأتي الصدام بين الهويَّات في المجتمعات التعدّديَّة مثقَلاً بمخيال تاريخي يستبطن تهويمات غائمة بعضها عن بعض، ويرتهن لتصوُّرات متجاوَزة تحُول دون التناظر الشفَّاف. لذلك تجد الهويَّةُ الإسلاميَّة، في دول غربيَّة لم ترقَ إلى مصافّ الإيلاف المنشود، رهقاً ليس بسبب حاضرها، بل بسبب ماضيها. فيُحاكَم الحاضر بناء على الماضي، ويُنظَر إلى الشاهد قياساً على الغائب.

في هذا الجو المتداخل للمخيال العام، تجد الهويَّات نفسها مسحوبة قسراً إلى خصومات جانبيَّة، تشغلها عن معركتها الفعليَّة، التي هي بالأساس معركة تستهدف تقليص الفجوة بين الطبقات الاجتماعيَّة، وتوحيد الصفوف من أجل بناء صرح مجتمع عادل ينبذ الاستغلال والتفرقة والتمييز، ويوطّد دعائم ديمقراطيَّة اجتماعيَّة تتساوى فيها حظوظ الجميع؛ لتتحوَّل تلك المعركة المشنونة إلى معركة وهميَّة بين الهويَّات، تُحمَّل فيها الهويَّات الوافدة وزر تعكّر الأوضاع الاجتماعيَّة (البطالة، غلاء المعيشة، تدنّي الخدمات، نقص المساعدات، تردّي الظروف الأمنيَّة)؛ فيرتدّ التشاحن الاجتماعي، في المجتمعات التعدديَّة، بين الهويَّات، صوب خصومات مغتربة تحول دون انفتاح الهويَّات بعضها على بعض. إنَّ استلاب الهويَّات واستنزافها في معارك مضللة هو ما يشكّل العدو الحقيقي لها حين تفتقد إلى خارطة إيلاف واضحة.

وفي مناخ داخلي محكوم بتصارع الهويَّات تغدو الهويَّة الذاتيَّة هاجساً، تتصوَّر أنَّه بتواري رموزها يتسرَّب الاندثار لحضورها ويدبُّ الامحاء. والحقيقة أنَّه كلّما فتر التماسك بين الهويَّات، تعلّقت بتلابيب الذاتيَّة المضلّلة، لذلك كانت الهويَّات المنفتحة أوفر حظّاً في مجابهة هذا الوضع والتحاور مع المغاير، ومن ثمَّ التطوُّر. وكلّما انكمشت الهويَّات على ذاتها، حصل الضمور الذي يُخيّل في البدء أنَّه حفاظ على الكيان من التفسُّخ والانحلال. عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، في تناوله مسألة التقابس الحضاري بين الهويَّات، لخَّص رسالة المثقف الألماني التي حاول ترجمتها بكلّ يقين (وقد توقّف عن ذلك على مدى فترة طويلة جرَّاء ما حلَّ به من مرض عضال) في ملاءمة الجديد مع الجذور التاريخيَّة للأمَّة الجرمانيَّة، وهو ما تكفَّلت به مجموعة من المثقّفين في عصره بناءً على الأسس التاريخيَّة للهويَّة الألمانيَّة. لقد حاول ماكس فيبر، وإن نظر بانبهار إلى نموذج الدولة الديمقراطيَّة ذات الطابع الأنجلوسكسوني، التوسُّط بين ضرورة إعادة اكتشاف هويَّة شعبه والحاجة إلى تجنُّب أيّ نوع من الانعزال والانغلاق[15] .

15ـ سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماعي الديني... الإشكالات والسياقات، ترجمة: عزّ الدين عناية، كلمة، أبوظبي، 2011، ص 51.

لو تمعَّنّا مفهوم الهويَّة مليَّاً، فلن نظفر سوى بحزمة من المعاني والرموز التي يتشبَّث بها الأفراد وتستميت لأجلها الجماعات طلباً للتحقّق، ولكنَّ الهويَّة ما لم تتخذ مدلولاً معيشيَّاً تحتضن بموجبه الجماعات والأقوام بعضها بعضاً، فإنَّها تبقى «كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً»؛ لذلك كان طريق الإيلاف هو آمنها لبلوغ تلك الغاية النبيلة.

هويّات هاربة

عبد السلام بنعبد العالي*

«إنَّ فكرة العود الأبدي عند نيتشه هي أقوى إثباتات الفكر المعاصر. لماذا؟ لأنَّها تضع محلَّ الوحدة اللّامتناهية التعدُّد اللّامتناهي، ومحلَّ الزّمان الخطّي، زمانِ الخلاص والتقدُّم، زمانَ المكان الدائري (...)، ولأنَّها تضع موضع سؤال تطابق الكائن وخاصيَّةَ وحدةِ ما هو الآن وهنا. وتبعاً لذلك لأنَّها تضع موضع سؤال وحدة الأنا (l`égo)، وبالتالي وحدة النفس. فضلاً عن كلّ هذا فإنَّ هذه الفكرة تضعنا في عالم تكفُّ فيه الصورة عن أن تكون ثانويَّة بالنسبة إلى النموذج، عالمٍ يكون فيه للخدعة نصيب من الحقيقة، عالمٍ لا أصل له، وإنَّما ومضات لا تنتهي يحتجب فيها في إشراقة اللفّ والعودة، غيابُ الأصل».

M. Blanchot, «le rire des dieux», in N.R.F. Juillet, 1965.

1. الحديث عن الهويَّة حديث عن المحدِّدات والمميزات والخصائص، حديث عن الروابط والعلائق، عمّا يوحّد ويجمع، لكنَّه كذلك حديث عمّا يفرّق ويفصل ويميز، إنَّه إذاً مَوْقَعة ورسم على خارطة جغرافيَّة وسياسيَّة، لكنَّها أيضاً وربَّما أوَّلاً، خارطة ثقافيَّة، بما تفترضه الخارطة من خطوط مرجعيَّة، ومن معالم بدلالتها تُرسم الحدود وتُقاس المسافات.

2. حتى وقت غير بعيد كان يبدو من قبيل المشروع التساؤل عمّا يميزنا ويحدّدنا، عمّا ومن يطابقنا، ما ومن يخالفنا. كنّا نحاول تحديد ذواتنا، فرديّاً وقوميّاً، داخل عالم محدَّد المعالم. كنَّا نبحث عن مكان في رقعة مرسومة مُبَوَّبة، رقعة «معقولة» كان من السهل أن نتخذ مكاننا فيها، فكنَّا شرقَ غربٍ أو جنوب شمالٍ أو ثالث اثنين، أمَّا اليوم فإنَّنا أصبحنا نتساءل عن الحدود في عالم بلا حدود، ونبحث عن مرجعيَّة في فضاء بلا مرجعيات، وعن لون خاص في عالم بلا ألوان.

3. ما يميّز عالم اليوم؛ أي العالم وقد اكتسحته التقنية، هو غياب الاختلاف، وسيادة التنميط والأحاديَّة؛ إنَّه الانتشار الموحَّد لنماذج التنمية والمخطّطات وتطوُّر أدوات التّواصل واكتساح الإعلاميَّات لكلّ الحقول، وفرضٌ لمفهوم جديد عن الزمنيَّة، كلّ هذا لم يعد يخصُّ منطقة من مناطق العالم دون أخرى. إنَّه العالم المعولم.

4. الكونيَّة لا هويَّة لها؛ بل إنَّها هي التي تحدّد اليوم كلَّ هويَّة.

5. الدعوات الإيديولوجيَّة التي تكتفي بتحديد هويَّة موهومة لتجعل من كلّ ما عداها آخر، تتناسى، أوَّلاً وقبل شيء، العمل الجبَّار الذي يكون على الذات أن تقوم به لتجعل من الغير آخر«ها» وتتمثله. وهو تمثّل أكثر عسراً وعناء من «التمثيل» الطبيعي الذي تقوم به الكائنات النباتيَّة (Assimilation)، خصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار أنَّه يجمع بين عمليتي الإدخال والإخراج، التملّك والفقدان، التّذويت والمَوْضعة في الآن ذاته.

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

6. «تملك» الغير هو في الوقت ذاته فقدان وخروج وانفتاح، لكنَّه أيضاً تمثل واستيعاب: إنَّه عمليَّة هدم وبناء، تشييد وتقويض، إيجاب وسلب، نفي وإثبات. وهو سعي نحو خلق ما سمَّاه أحد النقاد الجزائريين مؤخراً: «الغريب الذي يسكنني» (L'intranger).

7. لا يغدو الغير آخر تلقائيّاً، فكما أنَّ الذاتي ينبغي تملُّكه، وكما أنَّ الهويَّة يلزم اكتساحها وغزوها، فإنَّ الغير لا يغدو آخر إلّا إذا حُوِّل عن تحديداته المهيمنة. الآخر هو المجال المفتوح لانفصالي اللّامتناهي عمَّا عداي والتقائي اللّامتناهي معه.

إنها هويَّة هاربة، وهو هروب يجعل التفرُّد ضعيفاً أمام قوَّة التعدُّد، والتوحُّد ضيّقاً أمام شساعة التنوُّع، والاقتصار على الأنا فقراً أمام غنى الآخر، والتوقف عند الحاضر هزالاً أمام كثافة الزمن، والانغلاق على الذات سدّاً أمام انفتاح الآفاق، والانطواء على النفس حدّاً أمام لانهائيَّة الأبعاد الممكنة، والوقوف عند مقام بعينه ضياعاً أمام رحابة التنقّل.

8. الانفتاح والانفصال واللّاتناهي مفاهيم تُبعد الهويَّة عن كلّ تخشّب واستقرار وثبات؛ بل تنفي عنها الانغلاق والتوحّد، فترمي بها في تعدُّد لا متناهٍ.

9. ليست الهويَّة هي التطابق (L'identique). على عكس التطابق، إنَّ الهويَّة ترعى الاختلاف وتترك للتفرُّدات نصيبها في الوجود؛ بل إنَّها لا تقدّم نفسها إلا كحركة لا متناهية للضمّ والتباعد، أمَّا التطابق فلا يكتفي بأن يضمّ كلَّ التفرُّدات (Singularités) في كلٍّ موحِّد، بل إنَّه يلغي أغلبها ويقضي عليه من أجل إعلاء عنصر على حساب العناصر الأخرى.

10. نكون إذاً أمام شكلين من أشكال التوحيد، أمام مفهومين عن الوحدة: وحدة تعدديَّة، وأخرى اختزاليَّة لا تقوم بعمليات جمع وضمّ، وإنَّما بعمليات قسمة واختزال. هناك ما يمكن أن ندعوه التوحيد الميتافيزيقي، وما يميزه أنَّه توحيد اختزالي هدفه إرجاع العناصر جميعها إلى عنصر أساس وردّها إليه، حيث لا تغدو العناصر الأخرى تفرُّدات تقوم إلى جانبه، وإنَّما تغدو فروعاً تصدر عنه. هذا التوحيد هو، في نهاية الأمر، إلغاء للتعدُّد واختزال له. عن طريقه تؤول العناصر العرقيَّة واللغويَّة والحزبيَّة والطائفيَّة... إلى أصل أساس لا يجمع العناصر الأخرى وإنَّما يلغيها و«يختزلها» بالمعنى الحسابي للكلمة (Réduire une fraction)؛ أي يردّها إلى مرتبة ثانية ورتبة تالية وموقع ثانوي.

11. موقف مخالف عن الوحدة لا يختزل العناصر، وإنَّما يترك لكلّ عنصر نصيبه من التميّز، ويتيح للعناصر جميعها حريَّة الحركة. هاهنا لا يتعارض التوحيد مع التعدُّد، وإنَّما يضمُّه ويحتضنه. في النهاية نصبح أمام توحيد لا يصالح بين الأضداد، وإنَّما يعرضها أمامنا متباعدة متصالحة. إنَّنا أمام وحدة لا تتوخَّى لحظة التركيب، واختلاف لا يرتدّ إلى التناقض، وهويَّة لا تؤول إلى تطابق.

12. ليست علاقة الوحدة بالتعدُّد كعلاقة الكلّ بالأجزاء، أو المجموع بمكوّناته، وإنَّما كعلاقة الهويَّة بالاختلاف. فالاختلاف لا يكتفي بأن يقرَّ بتبعثر الكائنات وتمايزها و«تشتّتها»، وإنَّما يجرُّ بعضها نحو الآخر، فيوحّد بينها بفعل هذا التباعد ذاته.

13. هيغل: «ليس هناك تعدُّد أشياء متعدّدة، وأحوال متناهية ومونادات فحسب؛ بل إنَّ كلّاً من هذه الأشياء يدخل في علاقة مع الأشياء الأخرى، مع كلّ الأشياء الأخرى، بحيث يكون تميّز الشيء تميُّزه عن كلّ ما عداه: فالتميُّز العام للشيء هو الذي يربطه بالكون كله، وهو الذي يردُّ الاختلافات إلى الاختلاف الجوهري الباطني؛ أي اختلاف شيء أو تعيين عن آخره».

14. ليس السلب هو الذي يجيء من خارج، ليتعارض مع الذات. وإنَّما ذاك الذي ينخرها من «الداخل». إنَّه داخل مجروح. السلب هو الحركة اللّامتناهية التي تُبعِد الذات عن نفسها. فالمساواة أ=أ، كما يقول فوكو، تنطوي على حركة داخليَّة لا متناهية تُبعد كلَّ طرف

من طرفيها عن ذاته وتقرّب بينهما بفعل ذلك التباعد نفسه. يتعلق الأمر ببُعد إيجابي بين المتخالفين: إنَّه «البعد الذي ينقل أحدهما نحو الآخر من حيث هما مختلفان».

15. يميّز بلانشو المفارقة عن التناقض: المفارقة تقيم التباعد الذي لا يمكن قهره واختزاله. فالتباعد الذي يفصل، في التناقض، تعييناً عن آخر، يغدو في المفارقة تباعداً ينخر كلّ تعيين، ويعدّد كلّ وحدة، ليمنع التعيين عن التعيين، ويجعل الشيء في بُعد دائم عن ذاته. بينما يثبت التناقض أ = لا أ، فإنَّ المفارقة تقول: أ=أ. الصيغة الأولى إنَّما تثبت، في حقيقة الأمر، علاقة بين طرفين يتحرَّكان نحو التطابق، ويسعيان نحو التوحيد والتركيب، أمَّا الثانية، فإنَّها تجعل كلَّ طرف يفقد، بفضل الآخر، كيانه الذاتي. التناقض مجابهة تثبت فيها الأزواج طريقها نحو الوحدة، أمَّا المفارقة، فإنَّها تعمل على تصدُّع الوحدة ذاتها.

16. جيل دولوز: «لقد حلَّ الاختلاف والتكرار محلَّ التطابق والسلب، والهويَّة والتناقض؛ ذلك أنَّ الاختلاف لا يقتضي السلبي، ولا يرقى إلى التناقض، إلا بمقدار ما نستمرّ في إخضاعه للتطابق. إنَّ أسبقيَّة التطابق، مهما كانت الطريقة التي نتصوَّرها بها، تحدّد عالم التمثل. غير أنَّ الفكر المعاصر وليد فشل التمثل، مثلما هو وليد ضياع أشكال التطابق، واكتشاف كلّ القوى التي تعمل من وراء تمثل المتطابق. العالم المعاصر هو عالم السيمولاكرات».

17. ليس العود الأبدي للهويَّة عودة الأمور ذاتها، وإلغاء الاختلافات، إنَّه يعني، على العكس من ذلك، أنَّ الغرابة والاختلاف يثبتان في العودة وعن طريقها. فليست الذات ذاتيَّة إلا في/ عن طريق العودة التي لا تنفك تعود. وعندما قال نيتشه بالعود الأبدي لم يكن يعني شيئاً غير هذا: إنَّ العود الأبدي لا يمكنه أن يعني عودة المطابق مادام يفترض، على العكس من ذلك، عالماً يمّحي فيه التطابق ويذوب. العود الأبدي هو الوجود، ولكنَّه وجود الصيرورة. العود هو ذاته ما يصير. العود هو أن تصبح الصيرورة هويَّة. العود إذاً هو الهويَّة الوحيدة، ولكنَّها الهويَّة كقوَّة ثانية؛ إنَّها هويَّة الاختلاف.

18. هي إذاً هويَّة هاربة، وهو هروب يجعل التفرُّد ضعيفاً أمام قوَّة التعدُّد، والتوحُّد ضيّقاً أمام شساعة التنوُّع، والاقتصار على الأنا فقراً أمام غنى الآخر، والتوقف عند الحاضر هزالاً أمام كثافة الزمن، والانغلاق على الذات سدّاً أمام انفتاح الآفاق، والانطواء على النفس حدّاً أمام لانهائيَّة الأبعاد الممكنة، والوقوف عند مقام بعينه ضياعاً أمام رحابة التنقّل.

الأنا والآخر
نحويَّات الهويَّة وسؤال المحاكاة

محمَّد شوقي الزين*

ملخص:

الكائنات الأخرى غير الإنسان لا تعرف نظام الأنا، بموجب فقدان التعبير عن هذه الأنا في لغة هي من اختصاص المسمَّى «حيوان ناطق». فهي لا تعرف الأنا والآخر سوى ضمن نظام الطبيعة القائم على الضرورة والغريزة والصراع من أجل البقاء. التعبير عن الأنا خاصيَّة إنسانيَّة بحكم استعمال اللّغة والمؤشّرات الزّمانيَّة والمكانيَّة، الدلاليَّة والتداوليَّة. لأجل ذلك، يتعلَّق الأمر بتبيان طبيعة هذه الأنا وهويَّتها من طريقين: 1. طريق المطابقة مع الذات التي برَّرت منطوق «الهويَّة»؛ 2. طريق المغايرة من حيث التميُّز عن الآخر والاختلاف عن الذات تحت ما يُسمَّى «الغيريَّة». أن يكون هنالك مقابل للأنا اسمه «الغير»، وأن تتميَّز الأنا عن ذاتها بأن تكون «غير» ما هي عليه عبر السلسلة الزمنيَّة من التحوُّل والتبدُّل. تقتضي هذه الإشارات قراءة أنعتها بـ«نحويَّات الهويَّة» وهي النظر في شروط استعمال الكلمات التي لها «شبه عائلي» في فصيلتها أو نظامها، سائراً بذلك وفق تصوُّر فتغنشتاين في معالجة القضايا «نحويَّاً»؛ أي بالنظر في شروط الاستعمال في سياقات خاصَّة وتبيان الوظائف المختلفة لعناصر متشابهة أو مترادفة. أعطف المسألة على دراسة أهمّ ظاهرة تُبيّن العلاقة الملتبسة بين الأنا والآخر، وهي «الرَّغبة في المحاكاة» كما بلورها وطوَّرها الفيلسوف والأنثروبولوجي الفرنسي رونيه جيرار، فهي معادلة مبهمة تقف على تخوم الطبيعي والثقافي، وتنعتُ هويَّة الإنسان كائناً له القابليَّة للعنف وأيضاً القابلية لدرء هذا العنف ببدائل يستخلصها من قُدرته على التأقلم والمناورة والابتكار والمصالحة.

الفهرس

---

* مفكر وأكاديمي من الجزائر.

مقدّمة

يتساءل فانسون ديكومب عن حق: «ماذا نخسر إذا فقدنا صيغة المتكلِّم؟ نفقد شيئين على الأقل، هما: شكل من الأدب يمكن نعته على أنَّه «أناتي» (égotiste)؛ ومذهب الذات من نوع «أنا علميَّة»[1] (égologique). لم يكن بإمكان مونتاني أن يكتب «المحاولات»، ولم يكن بإمكان ديكارت أن يعبّر عن حُجَّة الكوجيتو. إنَّهما شكلان من أشكال الأناتيَّة (égotisme)»[2]. الكوجيتو الديكارتي من دون «أناه»؛ أي من دون صيغة المتكلّم (Je, moi) كما تُعبّر عنها اللاحقة (o) من كوجيتو (cogito) وهي لصيغة المتكلّم في اللّاتينيَّة (مثلما «الألف» من «أعمل»، «أكتب»، «أسافر»، تقول صيغة المتكلم في العربيَّة)، هو لا شيء ويفقد من معناه. الترجمات التي مالت نحو تعويضه بضمير المخاطَب (أنت)، أفرغته من محتواه وحطَّمت فيه عَصَب الهويَّة الغربيَّة القائمة على «الأنا» وأشكال تجليَّاتها المتنوّعة: الإزاحة النظريَّة من الإله إلى الإنسان في مفتتح الحداثة بالانتقال من النموذج الديني/ اللاهوتي إلى النموذج السياسي/ الأخلاقي، الفردانيَّة الآيلة نحو الليبراليَّة، التحليل النفسي ومسألة الذات (la question du sujet)، مسألة الذاكرة الجريحة... إلخ. إنَّها ترجمات لا تعرف ما تقول سوى الحديث مع ذاتها في مونولوج لا يضيف إلى علمنا شيئاً.

لا نستبدل الأنا بالأنت بشطحة منطقيَّة أو بلاغيَّة دون أن نمُسَّ في العُمق نظام التعبير عن الذات والآخر، والكيفيَّة التي تُعبّر بها كلّ فرديَّة عن «أناها»: الذات من جهة، والآخر من جهة أخرى. أن يستحكم الغرب إلى صيغة المتكلّم أو «الأنا» على سبيل إثبات الذات والتفكير بالذات بعد انهيار الوحدة اللّاهوتيَّة وظهور الأنسنة، وأن يستحكم الشرق إلى صيغة المخاطَب أو «الأنت» على سبيل الأوامر والأخلاقيَّات القسريَّة بالمنع أو الإباحة، معنى ذلك أنَّنا في نظامين مختلفين من إدراك الذات وأشكال التعبير عن الأنا. صحيح أن التوجُّه إلى «الأنت» بصيغة الأمر يحمل بذوراً من الحَمْل على التفكير في الذات أو التدبُّر: «تطوير مذهب في الأنا، ليس بالضرورة الحديث عن الذات، عن شخص بعينه»[3]؛ غير أنَّ القائل «أنا» يستقطب في ذاته كلَّ المؤشّرات التداوليَّة التي تُحدّد الظرف والسياق والشخص. «الأنا» هي «هنا والآن»، ولا نعرف عن «الأنت» شيئاً وماذا يقول عن نفسه، سوى بالوجُود بحضرته وأمامه، وما يقوله عن «أناه».

لم ينتقل المتكلّم من الضمير «أنا» إلى الاسم «الأنا» سوى في القرن السابع عشر[4]، ومعلوم أنَّ هذا القرن كان قرن التحوُّلات الكبرى والانقلابات الحاسمة في الوعي، قرن ديكارت الذي أسَّس المبادئ الميتافيزيقيَّة للأنا، قرن الانتقال التدريجي والحاسم من النموذج الدّيني/ اللّاهوتي إلى النموذج السياسي/ الأخلاقي ببلورة النظريَّات السياسيَّة والأخلاقيَّة التي ستجد اكتمالها في القرن التالي مع ظهور الأنوار ومفهوم الدولة الحديثة. لم ينتقل الضمير إلى الاسم عبثاً، وإنَّما كان سبباً في إمكانه كلّ هذه الإرهاصات التي مسَّت الوعي الغربي في تلك الأزمنة. انتقال الضمير إلى الاسم معناه إجراء إزاحة كبرى في نظام المعرفة والسّلطة، فلا نكتفي بالقول «أنا»، لكن نضع «الأنا» في سياق تفكير فلسفي وأنطولوجي ومنطقي له نتائج عمليَّة خطيرة في السياسة والأخلاق والحق والتنظيم الاجتماعي. يمكن القول إنَّ «الأنا» خطَّت طريقها نحو أشكال في التعبير بناءً على هذه الإزاحة من الضمير إلى الاسم، وبالتالي الإزاحة من مجرَّد أنانيَّة أو ذاتويَّة هي محطّ الانفعالات والأحاسيس إلى «أنا علميَّة» أو «ذاتيَّة» هي مصدر التشريع والاستشراف.

I. الأنا: أسئلة حول طبيعتها وهويّتها

احتلّت الأنا مكانة جديدة بالمقارنة مع توجُّهين: أحدهما ميتافيزيقي هو «النفس»، والآخر أخلاقي هو «الأنانيَّة». بظهور الأنا في

1ـ أستعمل «أنا علميَّة»، بوصفها خطاباً أو دراسة حول «الأنا» (égologie) بالقياس مع «أنا وحديَّة» (solipsisme)، وهي المذهب الذي يدرس «الأنا» بوصفها الحقيقة الوحيدة الممكن التيقُّن من وجودها، وأنَّ العالم الخارجي يبقى مجرَّد فرضيَّة؛ فهي نزعة شكيَّة بامتياز.

2. Vincent Descombes, Le parler de soi, Paris, Gallimard, 2014, p. 19.

3. Ibid. p. 20.

4. Ibid. p. 23.

منعطف الحداثة؛ أي بتأسيسها عُنصراً حاسماً في التشريع والتفكير، فإنَّ الاستعمالات اللّغويَّة والفلسفيَّة بدأت تتخلَّى عن التصوُّر الميتافيزيقي للنفس بوصفها جوهراً يرتبط بالجسد، وتحيد أيضاً عن التصوُّر الأخلاقي للأنانيَّة القائمة على الاستئثار بالحقيقة والسّلطة. التفكير في الأنا، والأنا التي تُفكّر، معناه أنَّ ثمَّة أسساً أنطولوجيَّة وعلميَّة تمَّ إرساؤها للحديث عن هذه الأنا والأدوار التي تؤدّيها في بناء معقوليَّة جديدة في السياسة والأخلاق بظهور المفهوم الحديث للدّولة وإعادة تنظيم المجتمع وفق نماذج مغايرة. أصبحت الأنا مرادفاً للإرادة الحرَّة ولموقع الذات في العالم.

– التعبير عن الأنا: نحويّات «السِّوى»

لتبيان الدّور الذي أدَّته الأنا في تاريخ الغرب يكفي أن نرى كيف أنَّ ديكارت (Descartes) بالضمير المتحوِّل إلى الاسم (le Moi) من جهة؛ وجون لوك (Locke) عبر فكرة الذات (Self) من جهة أخرى، قاما بالإعلاء بهذه الأنا أو الذات إلى مصافّ الهويَّة الشخصيَّة (Personal Identity)، بأسلوبين متقاربين: يتحدَّث ديكارت ولوك عن الأنا «شيئاً مفكّراً» (chose pensante) لتمييزها عن الجسد شيئاً حسيّاً. الغرض هو تبيان أنَّ هذا الكائن الذي يُفكّر، والذي يتمتَّع بهويَّة شخصيَّة هو عينه، لا يعتريه التبدُّل، على العكس من الجوهر المادي أو الجسد الذي يتبدَّل بيولوجيّاً عبر الزمن. أمَّا الأنا، فهي لا تتغيَّر عبر الزمن، فهي عينها في الماضي أو في الحاضر[5]. لهذا الغرض ربط لوك بين الهويَّة الشخصيَّة والذاكرة (Memory)، من حيث إنَّ الهويَّة لا تتبدَّل في الديمومة: الشخص الذي يستحضر ذكريات ماضية هو الشخص نفسه، وإن اعتراه التغيُّر على مستوى المراحل الحياتيَّة من الطفولة إلى الكهولة مروراً بمرحلة الشباب؛ أي إنَّ التبدُّل من خاصيَّة الجوهر المادّي (الجسد)، ولا يطال الجوهر الميتافيزيقي (النفس).

لهذا السبب أيضاً، يربط لوك بين الهويَّة الشخصيَّة والوعي بالذات، واضعاً بذلك فاصلاً بين «الشخص» و«الإنسان»؛ الأوَّل بحكم انتسابه إلى الوعي، والثاني بحكم انخراطه في الصنف البشري، وينطبق عليه التنظيم البيولوجي المتغيّر الذي ينطبق على الأصناف الأخرى، الحيوانيَّة أو النباتيَّة. بهذا المعنى، يأخذ لوك بوحدة الشخص وبتعدُّد الإنسان، ويضرب لذلك بعض الأمثال سليلة تناسخ الأرواح في وحدة الشخص بانتقال النفس من إنسان إلى آخر، بحكم أنَّ نظام المادة؛ أي التمدُّد، هو الذي ينطبق على حدّ الإنسان. نتساءل أيضاً بمثال قريب منَّا، ويطرح مشكلات أخلاقيَّة عويصة: هل نقل رأس إنسان ميّت إلى إنسان حي ينجرُّ عنه الحديث عن الشخص نفسه أم أنَّ الهويَّة تختلف باختلاف الجسد؟ كان هذا رهان الطبيب الجرَّاح المختص في الدماغ والأعصاب الإيطالي سرجيو كانافيرو (Sergio Canavero) في إنجاز عمليَّة ينقل بموجبها رأس إنسان عليل أو معوَّق نحو جسد إنسان صحيح وافته المنيَّة.

مهما كان مصير أو مآل هذه العمليَّة الجراحيَّة (ناجحة أم فاشلة)، فإنَّ المبدأ الفلسفي الذي تقوم عليه ينخرط بشكل بدهي في هذا الجدال حول وحدة الشخص وكثرة الإنسان، والالتباس الناجم عن اقتطاع أجزاء من جسد ونقلها إلى جسد آخر: هل نتحدَّث عن الشخص نفسه؟ هل نتحدَّث عن شخصين في القالب الجسدي الواحد؟ هل نقول إنَّه الشخص عينه من غلاف جسدي إلى غلاف آخر، بحكم أنَّ الأغلفة الجسديَّة هي مجرَّد أجسام أو معطيات بيولوجيَّة تخضع للصيرورة والتبدُّل، ولا فرق بين جسد وآخر؟ كان بول ريكور قد انتقد بشدَّة نظريَّة الهويَّة الشخصيَّة التي هيمنت عند المحْدَثين كما سنرى لاحقاً، لأنَّها لم تكن قادرة على التمييز بين «ذاته» (ipse) و«عينه» (idem)، فسجنت نفسها في العينيَّة (mêmeté) بمقارنة الشيء بنفسه ومطابقته لنفسه على الرّغم من اختلاف الأحوال الباطنيَّة أو الحالات البرَّانيَّة، ولم تلتفت إلى الذاتيَّة (ipséité) بمقارنة الشيء بغيره، على اعتبار أنَّ في الاختلاف يتراءى وجه العلاقة بالذات، وأيضاً وجه غيريَّة هذه الذات.

ما ينبري من الهويَّة يسقط في الغالب في «الحدود» بدلاً من «العلاقات»، فتسقط بالتالي في نوع من الذُريَّة (atomisme) التي تأخذ بالفرديَّات المتعيّنة بدلاً من نسج العلاقات الحيَّة على سبيل الغيريَّة والتذاوُت. هنا يتبدَّى مأزق الهويَّة: ما هذه العلاقة التي يُقيمها الفرد

5. Locke, Essai concernant l'entendement humain (1694), trad. P. Coste, Paris, Vrin, 1983, Livre II, Chap. 27.

مع ذاته؟ إنَّها علاقة وهميَّة. يُفسّر هذا الأمر لماذا اعتبر مارسيال غيرولت[6] «الأنا» عند ديكارت مجرَّد مفتاح لغوي وميتافيزيقي لا ينعتُ شخصاً أو فرداً، مثلها مثل «البدائي» (le primitif) عند جون جاك روسو (Rousseau)، ليس إنساناً وإنَّما مجرَّد أمثولة (allégorie) يُفسّر بها اختلاط المعدن الصافي للطبع البشري وسقوطه في الأنانيَّة والمنافسة والحسد التي تؤدّي كلها إلى الصراع. «الأنا» هي نوع من الإسراف في القول (abus de langage) لتقول إنَّ الكائن العاقل والموجود يُفكّر، وبحكم أنَّه يُفكّر فهو مصدر المعرفة؛ أي كائن متعالٍ (transcendantal).

ما ينبري من الهويَّة يسقط في الغالب في «الحدود» بدلاً من «العلاقات»، فتسقط بالتالي في نوع من الذُريَّة (atomisme) التي تأخذ بالفرديَّات المتعيّنة بدلاً من نسج العلاقات الحيَّة على سبيل الغيريَّة والتذاوُت. هنا يتبدَّى مأزق الهويَّة: ما هذه العلاقة التي يُقيمها الفرد مع ذاته؟ إنَّها علاقة وهميَّة.

الملاحَظ أنَّ ديكارت يستعمل عبارة «الشيء المفكّر» (chose pensante)، للدلالة على الأنا المتعالية؛ وليس بالضرورة أن تكون هذه الأنا، التي هي «شيء» يُفكّر، الفرد المتعيّن، ولا ديكارت نفسه، وإن استعمل بوفرة ضمير المتكلّم في «التأمُّلات الميتافيزيقيَّة». ما أراد ديكارت تبيانه هو كيف «أنا» (je)، عندما يتخلَّص من محن الشكّ والخداع والعفريت المضلّل، يرتقي إلى «الأنا» (le moi) الذي يجد التوازن ويتوصَّل باليقين وبالحقيقة. لكن هل «مَا عليه الذات»، كونها شيئاً يُفكّر، هو عينه «مَنْ هذه الذات»؟ ثم هل نتحدَّث عن الذات بوصفها «ذاتاً» لها أحكام وتُعبّر عن وضعيَّات أم بوصفها «موضوعاً»، حتَّى عندما تتحدَّث عن نفسها؛ أي تصبح الذات «موضوع» ذاتها؟ ما يمكن ملاحظته هو أنَّ نظريَّة «الأنا» كما تبلورت مع ديكارت، لا يمكنها أن تتفرَّد أو هي غير قابلة للتفريد (individuation)؛ لأنَّ «الأنا» في الكوجيتو هي «الأنا الخالصة»، وليست فرداً متعيَّناً بسِماته وخصائصه؛ أي الشخص التجريبي والسيكولوجي.

ثم إنَّ حديث الأنا عن ذاتها هو بالضرورة جعل هذه الذات «موضوع» الحديث (objet)؛ أي إنَّ «الأنا» تتحدَّث عن «أناها» بضمير الغائب (هو). هذا ما يدفعني لأن أطرح مفهوم «السِّوَى»[7] الذي يختزن في تركيبته نقيضين: «المساواة» (هذا «يُساوي» كذا) و«المغايرة» (هذا «سوى» كذا؛ أي ما عداه وما يتعدَّاه). إذا طبَّقنا «السِّوى» على الأنا، نجد أنَّ الأنا تقول المماثل (الأنا تُعبّر عن أناها، عن ذاتها) والمغاير (الأنا تُعبّر عن أناها في صورة «هو»، أي في شكل موضوع)؛ وبوجهٍ ما، تسقط في الدَّوْر، أو تُعبّر عن نوع من الانعكاسيَّة (réflexivité) بأن تُعبّر الأنا عن أناها بوسيط «الهو»، وهذا الهو عبارة عن الأنا ذاتها في صيغة موضوع (objet). نُدرك أنَّ الأنا في الغالب هي في مقام «السِّوى»، تتطابق مع ذاتها في صيغة «هُويَّة»، وتنفصل عن ذاتها في صيغة «غيريَّة»، عندما تتَّخذ من ذاتها موضوعاً لحديثها؛ فهي تشير إلى ذاتها بطريق غير مباشرة هي طريق الانعطاف أو الدَّوْر أو الانعكاسيَّة.

ثمَّ إنَّ الغيريَّة لا تتوقَّف عند مجرَّد اتِّخاذ الأنا لأناها موضوعاً للتعبير؛ أي على المستوى النَّحوي والمنطقي؛ بل تتعدَّى ذلك نحو البُعد الأنثروبولوجي الذي سنتوقَّف عنده مع سؤال المحاكاة، من حيث الاختلاف عن غيريَّة الآخر، علاوة على «غيريَّة» الأنا، «غَيْر» ما هي

---

6. Martial Guéroult, Descartes selon l'ordre des raisons, Paris, Aubier, 1953, I, p. 54, note 8.

7ـ أستعير المقولة عن ابن عربي، بنقلها من البُعد اللّاهوتي والميتافيزيقي إلى البُعد النحوي والفلسفي. يقول بشأن ذلك: «فإنّ كلّ علم أصله من العالم الإلهي، إذا كان كلّ ما سوى الله من الله» (الفتوحات، السفر الثالث، الفقرة 1)؛ «فإنَّ كلّ ما سوى الله لا يمكنه الخروج عن قبضة الحق» (السفر السادس، الفقرة 206). يؤدّي «السّوى» هنا دلالة المغايرة المطلقة، بحكم أنَّ المخلوقات لا تساوي الحقّ من جميع الوجوه. إذا قُمنا بنقله في مجال آخر يهمُّ مبحث الهويَّة الذي نعالجه هنا، فإنّنا نجد أنَّه ذو طبيعة «أكسيموريَّة» (oxymoron) ينعت الشيء ونقيضه، وهو أحسن مؤشّر في قراءة سؤال الهويَّة القائم هو الآخر على نوع من الالتباس، ليس فقط بالمقارنة مع الاختلاف بين الأنا والآخر، وإنَّما في الأنا ذاتها بالكشف عن شيء من غيريتها، هي ما تعبّر عنه زمانيَّة الأنا القابلة للتغيُّر والتحوُّل.

عليه من أحوال وأطوار عبر الزّمانيَّة (temporalité) المنوطة بها، أو الأنا «سِوَى» أناها على ثلاثة أصعدة: 1. صعيد «التَّعْدية»: الأنا المفكّرة هي في ذاتها تعدية إلى مفعول، بأن تُفكّر الأنا في موضوع يمكنه أن يكون الأنا ذاتها على سبيل الانعكاسيَّة أوّلاً (réflexivité)، ثمَّ على صعيد التفكير في أبعاده التأمُّليَّة ثانياً (réflexion)؛ 2. صعيد «التَّعدّي بالمجاوزة»، بأن تتجاوز الأنا ذاتها بأشكال ضبطت بعض الفلسفات صيغها، وأخصُّ بالذكر فلسفات الوعي مثلما هو الحال عند هيغل عبر مقولات «الاغتراب» (étrangèreté, Entfrem-dung) و«النَّسخ» (Aufhebung)[8]؛ 3. صعيد «التَّعدّي بالمزاحمة»، بأن تدخل الأنا في منافسة مع الآخر كما سنعالجه في سؤال المحاكاة، من حيث القيمة المرآويَّة (spéculaire) التي تُعبّر عنها رمزيَّة المرآة (miroir)، بأن تكون الذوات مرايا بعضها بعضاً، دليل رؤية الأنا في الآخر.

نُدرك أنَّ «السِّوى» لا يؤدّي فقط وظيفة المطابقة مع الذات على سبيل المساواة؛ بل أيضاً وظيفة المغايرة عن الذات والمغايرة عن الآخر. يقول ديكومب: «يقتضي الحديث عن الذات الحديث عن موضوع يتطابق معه المتكلّم. أتحدَّث عن أنَايْ: أتحدَّث عن موضوع يبدو لي هو أنا، يُعبّر عن الأنا وينتمي إليَّ ويُحدّدني. بالمعنى الفلسفي للكلمة، كان هذا الحلّ من اقتراح الهويَّة الانعكاسيَّة (identité réflexive) التي ترى أنَّ الأنا هي في الوقت نفسه ذات-موضوع، إذا استعدنا صيغة فيخته»[9]. تتَّخذ الأنا ذاتها مرجعيَّة أساسيَّة (référence). ليست الأنا هنا مجرَّد موضوع؛ بل هي المرجعيَّة والركيزة؛ أي «المركز» الذي جعل منه الغرب منطلق كلّ الأبنية والتشكُّلات في السياسة والأخلاق والاقتصاد والتقنية. تبقى المشكلة في معرفة نحويَّات هذه الأنا: هل نتحدَّث عن «الأنانيَّة» (égoïsme) بالمعنى الأخلاقي؟ هل نستحضر «الأناتيَّة» (égotisme) على صعيد العلاج البلاغي وأشكال عرض الذات أمام الآخر؟ هل نتكلَّم عن «الأنا علميَّة» (égologie) على مستوى المعالجة العلميَّة وصور الأنا في الخطاب؟

كما سبقت الإشارة إليه، تختلف هذه النحويَّات باختلاف السياقات والاستعمالات، إذا كُنَّا نتحدَّث عن الضمير «أنا» أو عن الاسم «الأنا». نشير في الضمير إلى فرد متعيّن (تجريبي وسيكولوجي) يتحدَّث عن نفسه بأن يقول: «أنا، المدعو فلان، أفعل كذا أو فعلتُ كذا»؛ ونشير في الاسم إلى صورة الأنا المتعالية وأشكال التمظهر والتذاوُت، وهذا شأن «الأنا علميَّة» تبعاً للخرائط الفينومينولوجيَّة. معلوم أنَّ هذه «الأناعلميَّة» تتحدَّث عن صيغة الغائب يُسمَّى «الأنا». فهي لا تنعتُ فرداً ولا شخصاً وإنَّما تتحدَّث عن وضعيَّة ممكنة وشاغرة بالأدوات العلميَّة التي تُجنّدها في هذا المضمار. ليست الأنا علميَّة هي «أنا»، إنَّها الدراسة المجرَّدة لتمظهر الأنا لذاته ولغيره. تنخرط هذه الدراسة هي الأخرى في مفهوم «السِّوى» على أساس أنَّها تتحدَّث عن «غيريَّة الأنا» أو الأنا بوصفها موضوعاً علميّاً وتستحضرها في صيغة الآخر. كيف درست النحويَّات الأخرى هذه المسألة؟ داخل أيّ سياق استعملت الفروقات الخاصَّة بالذات، على سبيل النكرة الواقعيَّة (أنا)، وعلى صعيد المعرفة العالمة (الأنا)؟ قراءات بول ريكور في هذا الصدد مفيدة وجديرة بالاهتمام.

– الكوجيتو: أوهام الأنا وبدائل «الجسذات»

في الصفحات الأولى من محاولته المخصَّصة للمبحث الذي يهمّنا هنا، يكتب ريكور: «يقترح الذات عينها كآخر منذ البداية أنَّ ما هو بذاته (ipséité) للذات عينها يقتضي الغيريَّة في درجة وثيقة لا يمكن التفكير بها في الواحدة دون الأخرى، وأنَّ الواحدة تمرُّ

8ـ لم أجد ترجمة لكلمة (Aufhebung) التي تتعذَّر ترجمتها (intraduisible) سوى اللجوء إلى كلمة «نَسخ»؛ لأنَّ الكلمة «أوفيبونغ» تدلّ على الشيء ونقيضه، وتقول في الأصل مجاوزة الشيء بالاحتفاظ به أو بعناصر منه (مجاوزة التراث بالاحتفاظ بعناصر متجدّدة منه)، وهي في الأصل نزوع جدلي واضح بإقحام الأضداد في بعضها بعضاً، يخرج منها تركيب؛ والكلمة «نسخ» تقول أيضاً الشيء ونقيضه: الكتابة والحذف، أو التدوين والمحو. كنتُ قد اقترحتُ كلمة «اللُّغوة» للتعبير عن الكلمة (Aufhebung)، بمعقوليَّة صعبة نوعاً ما. يبدو لي النَّسخ هو الكلمة التي تقترب أكثر من وظائف «الأوفيبونغ».

طالع: محمَّد شوقي الزين، «التشاكل الحضاري وأنظمة الاختلاف»، مجلة «يتفكَّرون»، العدد 9، 2016، ص194-196.

9. V. Descombes, Le parler de soi, p. 74.



داخل الأخرى، كما يُقال في التعبير الهيغلي»[10]. «الكاف» (comme) التي يستعملها ريكور لا تقول فقط المشابهة والمقارنة، لكنَّها تقتضي التضمين أو التداخل. فهي تنخرط في بداهة «السِّوى». هذا يُفسّر لماذا لا نفصل الهويَّة عن الغيريَّة: ليس فقط «غيريَّة الآخر» بالمقارنة مع الأنا، وإنَّما أيضاً «غيريَّة الأنا» كما سبق الإشارة إلى ذلك، أن تكون «غَيْر» ما هي عليه بحسب الأوقات. إذا كانت الهويَّة عبارة عن وهم بحسب هوبس (Hobbes) وبارفيت (Parfit) الذي اعتمد عليه ريكور في بلورة هويَّة سرديَّة (identité narrative) تتعدَّى الهويَّة العدديَّة (identité numérique) حبيسة الشيء بعينه، فلأنَّ المنطوق اللّاتيني نفسه (identitas) لا يقول شيئاً سوى سقوطه في دورٍ يصعب اختزاله أو تذليله وهو: «الكِيَانُ» (entitas) «عَيْنُهُ» (id = idem) أو حرفيَّاً «عَيْنُ الكِيَان» (id-entitas, id-entité)، فلا يضيف شيئاً من حيث القيمة العدديَّة أو الرّقميَّة، ويحصُر الهويَّة في المطابقة أو المشابهة (similitude) كأن تشبه فصيلة نوعٍ من الطيور بعضها بعضاً.

ما يمكن ملاحظته في بارادايم العصر الحديث هو أنَّ المشكلة الذاتيَّة التي تتبلور في الأنا (le moi) أو الفرد (le sujet) تناست أمراً ينتمي إلى نحويَّات الهويَّة (grammaires de l'identité) من خلال الدرجات والاستعمالات وهو مفهوم الذات (le soi). تنخرط هذه الذات في هيرمينوطيقا تقول فحوى الدرجات أو الألوان التي تتلوَّن بها في مراحل التذويت (subjectivation) من جهة العلاقة بالذات، وفي أشكال التذاوُت (intersubjectivité) من جهة العلاقة بالغير. يُحبّذ ريكور الحديث عن الذات (le soi) بدلاً من الأنا (le moi)، لأنَّ فعل المتكلّم القائل «أنا» (je) ليس له مكان محدَّد في الخطاب (atopos)، علاوة على أنَّ الأنا (le moi) تختلف في استعمالاتها، إذا كانت «الأنا» الأخلاقيَّة التي تترتَّب عليها إرادات وأفعال ذات مسؤوليَّات محدَّدة؛ أو «الأنا» الميتافيزيقيَّة التي تتميَّز بوظائف عقليَّة من شكٍّ وحُكم وتفكير. أيضاً، تختلف الاستعمالات إذا كان المراد بـ«الأنا» جُزءاً من العالم، أو «الأنا» بوصفها السند الميتافيزيقي في تأسيس العالم، كما ذهبت معظم فلسفات الكوجيتو: «الأنا الفلسفيَّة ليست هي الإنسان، وليست جسد الإنسان أو النفس البشريَّة التي تعالجها السيكولوجيا؛ لكنَّها الفرد الميتافزيقي، حدود العالم ـ ليس جزءاً من العالم»[11].

نستعمل «الفرد» (Subjekt/subject) هنا للدّلالة على الأمر غير القابل للانقسام بالمعنى الاشتقاقي للكلمة (individuum)؛ أي وحدة الوعي، وليس الفرد بالمعنى السوسيولوجي للكلمة (individu)، إذا علمنا أنَّ بيتر ستراوسن، في إرسائه للميتافيزيقا الوصفيَّة (Descriptive metaphysics)، يشير إلى الأفراد بوصفها الآحاد المتميّزة التي تُحقّق العينيَّة[12] (mêmeté, sameness)، وكان ستراوسن يقصد الجسد الذي يحافظ على هويته حتى ببتر بعض الأجزاء منه؛ وأضاف ريكور النسبة، ليقول: إنَّ الجسد هو جسدي–أنا (le mien) لإدراج بُعد الذات (le soi) إلى الجسد، الذي نُعبّر عنه بالمقولة المركَّبة «جسذات» كما سيأتي ذكرها، مثلما نقول «الزّمكان» للدّلالة على الزّمان والمكان معاً. ربَّما نتساءل إذا لم يكن ريكور «باسكاليّ» النزوع أكثر منه «ديكارتيّ» المذهب، إذا علمنا الحملة الشرسة التي قادها الفيلسوف باسكال (Pascal) ضدَّ أوهام الأنا التي تنزع نحو التمركز والأنانيَّة. ليس غريباً أن يلجأ أرنولد ونيكول، مناطقة بور–رويال (Port-Royal)، إلى باسكال لتفسير بعض الأقيسة الفاسدة الحُبلى بالتضخُّم الأناني: «هذا الشيء قاله غيري، فهو إذاً كلام خاطئ» أو أيضاً: «لستُ أنا الذي كتب هذا الكتاب، هذا الكتاب رديء إذاً».

10. Paul Ricoeur, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990, p. 14.

11. Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus [1922], introduction by Bertrand Russell, Routlegde & Kegan Paul, 1960, 5.641, p. 152: «Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern die metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil der Welt/ The philosophical I is not the man, not the human body or the human soul of which psychology treats, but the metaphysical subject, the limit – not a part of the world».

12. Peter Strawson, Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics, Routledge, 1959.

لا تكمن المشكلة في قول «أنا» بحسب السياقات والاستعمالات التداوليَّة، وهذا أمر لا مناص منه كما تُعبّر عنه ضمائر المتكلّم في التعبير اليومي (الأحوال المدنيَّة مثلاً: التعريف بالأنا عبر الاسم واللقب والنسبة... إلخ)؛ لكن تتبدَّى المعضلة في جعل «أنا» عبارة عن «الأنا»[13]، أرضيَّة تأسيسيَّة لكلّ الأبنية النحويَّة والفلسفيَّة والأخلاقيَّة والاجتماعيَّة، ينجرُّ عنها التقوقع داخل «أناتيَّة» حصريَّة (égo-tisme) فضلاً عن دلالتها على «أنانيَّة» استئثاريَّة (égoïsme). لكن هل التقزُّز من هاتين الصيغتين في التعبير عن الأنا، نوع من الخداع (trompe-l'oeil) الذي يُظهر الأنا في مرآة منكسرة أو محدَّبة، يُقصي كلّ خطاب حول الأنا في شكل فلسفة ذاتيَّة هي الكوجيتو؛ أو الأنا علميَّة أو الإيغولوجيا (égologie)، كما هو الحال عند هوسرل (Husserl)؟ أن يُفرد هوسرل عنواناً فرعيَّاً لـ«تأمُّلات ديكارتيَّة» وهو «مدخل إلى الفينومينولوجيا» معنى ذلك أنَّه أراد إخضاع الأنا إلى «علم صارم» كما تنمُّ عنه المعالجة الفينومينولوجيَّة؛ لأنَّ المشكلة التي تُطرح على صعيد التعبير عن الأنا هي ما يمكن تسميته «الانفلات في الأنا»، كأن يتحدَّث الشخص عن ذاته في صيغة الغائب «هو». نتساءل ربَّما المغزى من الحديث عن «الهويَّة» باختيار الصيغة «هو» وليس «أنا»؛ وإن كانت الهويَّة تعني أساساً العلاقة التي ينشئها الفرد مع نفسه: الفرد «هو» الفرد، فكانت الهويَّة حصيلة هذه العلاقة بين الفرد وذاته.

بهذا المعنى تُحقّق الهويَّة بداهة العينيَّة، وإن كانت هذه العينيَّة يُحدّدها ستراوسن في الجسد: «ما أسمّيه جسدي هو على الأقل جسد أو شيء مادّي»[14]، ويُعقّب ريكور على ذلك: «هذا صحيح، لكنَّه قبل كلّ شيء هو جسد[ي]، إنَّه لي بالمعنى الذي يفترض الاعتراف بالقوَّة المنطقيَّة للذات»[15]. يخلص ريكور إلى أنَّ عينيَّة (mêmeté) الجسد تحجب ذاتيته (ipséité). على أثر هذه العلاقة بين الجسد والذات، الجسد-الذات، التي آثرنا نحتها بالكلمة «جسذات» (مثلما نقول «زمكان»)، وأردفنا لها تفسيراً وتعليلاً في كتابنا «نقد العقل الثقافي»[16] بمعقوليَّة أخرى تخصُّ الطبّ الفلسفي، ما وجه الصلة إذاً بين الحدَّين إلى درجة الحديث عن التواقت والتداخل، وليس مجرَّد الوصل الاعتباطي؟ مثله مثل الزّمكان في فيزياء النسبيَّة، الجسذات رُباعي الأبعاد، لأنَّه يخصُّ الجسد بأبعاده الثلاثة في الطول والعرض والعُمق، والبُعد الرابع هو الذات التي لها نظامها وزمانها الخاص، الذي لا يخضع للزَّمن الجسدي القائم على التعاقُب والتبدُّل؛ بل أذهب إلى القول إنَّ ما يخضع للتعاقُب هو «جسم»[17]، وما يخضع للتزامن هو «جسد» ينعطف على «ذات» بتشكيل رابطة واحدة مثل الدوَّامة (vortex).

13- هذه أيضاً مشكلة كلّ نزوع أو مذهب يجعل من حقيقتـ[ـه] الخاصَّة هي [الـ]حقيقة الجامعة والشاملة، بل الشموليَّة (totalitaire) والكاسحة والمتعدّية، دون نكرة حذرة؛ ينجرُّ عنها الصراع والصدام والتناحر من أجل الهيمنة والاستئثار بالمقام. نفهم لماذا وصم باسكال «الأنا» التي تنزع نحو السيطرة على المقام، دون استبعاد الفرديّات القائلة «أنا» في وضعيّات تقتضي التعبير عن الذات. يقول فانسون كارو: «الأنا ليست أنا»، ليست الشخص البشري المتعيّن. إنَّها نوع من الأنا الخالصة، صناعة ذهنيّة أكثر منها حقيقة واقعيّة. هذا يُفسّر العنوان الذي اختاره كارو: «ابتكار الأنا». هوبس نفسه كان يرى في الهويّة نوعاً من الوهم العقلي.

Vincent Carraud, L'invention du moi, Paris, PUF, 2010, p. 63.

14. P. Strawson, Les individus. Essai de métaphysique descriptive, trad. A. Shalom et P. Drong, Paris, Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», 1973, p. 100.

15. P. Ricoeur, Soi-même comme un autre, p. 46.

16- محمَّد شوقي الزين، نقد العقل الثقافي، الجزء الأول: فلسفة التكوين وفكرة الثقافة (أساسيّات نظريَّة البيلدونغ)، المؤسّسة الجامعيَّة للدراسات، دار مدارج ومنشورات الوسام العربي، بيروت، ط1، 2018، ص598 وبعدها.

17- ألجأ هنا أيضاً إلى قراءة نحويَّة بالمعنى الحصري لكلمة «نَحْو» (grammaire) عند فتغنشتاين وهي شروط الاستعمال، لأبيّن أنَّ الجسم والجسد، وإن كانا مترادفين، فهما يؤدّيان وظيفتين مختلفتين، أستعيرهما عن ابن عربي: «من هذا المنزل عرفت الفرقان بين الأجسام والأجساد. فالأجسام هي هذه المعروفة في العموم لطيفها وشفافها وكثيفها، ما يُرى منها وما لا يُرى؛ والأجساد هي ما تظهر فيها الأرواح في اليقظة الممثلة في صور الأجسام، وما يدركه النائم في نومه من الصور المشبهة بالأجسام فيما يعطيه الحس وهي في نفسها ليست بالأجسام» (الفتوحات المكيَّة، ج186/3). الجسم هو الهيكل المادي والمحسوس بأوعيته وأجهزته؛ والجسد هو الهيكل نفسه، لكن بحركاته وسكناته، وشرطه الأنطولوجي في التموقع في العالم، وشرطه الأنثروبولوجي الذي به تتميَّز الثقافات والتقاليد في الألبسة والسلوكيات والشعائر. نقول في التعبير إنَّ الروح تتجسَّد ولا نقول عنها إنَّها تتجسَّم. هذا ما يُسوّغ العلاقة الوطيدة وشبه المتَّحدة بين الجسد والذات، إلى غاية نحت مقولة «جسذات» تقول هذا

يكمن الخطأ في جعل «الجسد» هويَّة موضوعيَّة، بينما الأمر الذي ينطبق على هذه الهويَّة الموضوعيَّة هو «الجسم» بالمعنى العضوي للكلمة؛ أمَّا الجسد، فإنَّه ينخرط في ما يسمّيه ريكور «الهويَّة السرديَّة»، بحكم أنَّ الجسد، ذا الأبعاد الثلاثة، ينعطف ويتداخل مع الذات التي هي البُعد الرابع بنظامها الزّمني في الذّاكرة والتمثُّل. إنَّه جسد يحمل ذكريات ويحكي تواريخ. كان ميرلوبونتي قد تنبَّه لذلك مسبقاً على ما يقرأ جون غرايش المسألة: «الجسد الخاص للفرد ليس سوى هذا الجسد المفعم بالتواريخ. هكذا فقط يُصبح «لحماً» (chair)، «معيشاً متجسّداً»»[18]. عندما نتحدَّث عن المعيش، فإنَّنا نُدرج من أوَّل وهلة الوسط السردي الذي تحيا فيه الذّات المحمولة على جسدٍ حاملٍ هموماً ومهمات، وانطباعات وذكريات. يجعل هذا الحَمْل ممكناً ما أسميه «الانحمال»، نوع من الميل القصدي نحو غيريَّة (altérité) هي شرط أساس في بلورة الهويَّة، كما سيأتي تبيانه في سؤال المحاكاة. مفاد ذلك أنَّ التعبير عن الذّات ليس هو التعبير عن «الأنا». تجد الذّات نفسها في شبكة معقَّدة من الروابط والإحالات، من جهة ارتباطها بذاتها عبر الجسد الحامل لها؛ ومن جهة توصُّلها بالغير عبر الانحمال الذي يقول خاصّيَّتها.

الهويَّة مقولة عمليَّة، والمقولات العمليَّة هي كلها سرديَّات؛ لأنَّها تحكي حياةً وتستحضر معيشاً هو مجموع الأفعال والممارسات التي لها نظام زمني بين الفائت والآني والآتي... عندما نتحدَّث عن الهويَّة السرديَّة، فإنَّنا نشير إلى الأفعال التي يؤدّيها الجسد والذكريات التي تستحضرها الذّات في وحدة وطيدة هي التي برَّرناها بالكلمة المنحوتة «جسذات».

في نهاية المطاف، عندما نتحدَّث عن الهويَّة السرديَّة، فإنَّنا نُشدّد على العلاقات أكثر منها على الحدود؛ نُبرز أكثر الميول القصديَّة التي سمَّيتُها «الانحمال»، أي مجموع الدوافع والأفعال: «البرعم الهش، سليل وحدة التاريخ والزّمن، هو تخصيص فردٍ أو جماعةٍ بهويَّة خاصَّة، نُسمّيها الهويَّة السرديَّة؛ تُعتبر «الهويَّة» هنا مقولة عمليَّة. الحديث عن هويَّة فرد أو جماعة هو الإجابة عن سؤال: من فعل هذا الفعل؟ من هو الفاعل؟ يُعيّن الجواب لذلك شخصاً، بتسميته بالاسم العَلَم»[19]. الهويَّة مقولة عمليَّة، والمقولات العمليَّة هي كلها سرديَّات؛ لأنَّها تحكي حياةً وتستحضر معيشاً هو مجموع الأفعال والممارسات التي لها نظام زمني بين الفائت والآني والآتي، المعبَّر عنها بالماضي والحاضر والمستقبل تبعاً لتقسيمات نحويَّة مقنَّنة في الإعراب والصرف. عندما نتحدَّث عن الهويَّة السرديَّة، فإنَّنا نشير بداهةً إلى الأفعال التي يؤدّيها الجسد والذكريات التي تستحضرها الذّات في وحدة وطيدة هي التي برَّرناها بالكلمة المنحوتة «جسذات».

تقول هذه الكلمة فحوى الهويَّة السرديَّة التي أسند إليها ريكور مقولة التحوُّل والتغيير، وليس الثبوت الذي غالباً ما يطبع الهويَّة بدلالة العينيَّة (mêmeté). الهويَّة السرديَّة هي ذاتيَّة (ipséité) من حيث إنَّها تحكي المعيش وتُصوّر نظام الجسد القائم على إنتاج الأفعال وصناعة التحوُّل في الزّمن. لذا، يخلص ريكور إلى أنَّ «الذّات العارفة لذاتها هي ثمرة الحياة المتفحّصة (vie examinée) تبعاً لعبارة سقراط في «الأبولوجيا»»[20]. نعرف الجُهد الضخم الذي خصَّصه ميشال فوكو في دراسة هذه المعرفة الذاتيَّة التي ابتدأت منها الفلسفة

التداخل وانعطاف أحدهما على الآخر مثل الدوّامة. يقترب الفارق بين الجسم والجسد من الفارق الذي سنَّه ميرلوبونتي في «فينومينولوجيا الإدراك» بين «الجسد الموضوعي» (corps objectif)؛ أي الجسم الحيواني القابل للتقسيم والتحليل، و«الجسد الظاهر أو الجسد الخاص» (corps phénoménal/corps propre). الفرق بينهما هو فرق بين الطبيعة والحريَّة، بين ما له خاصيّة الضرورة أو الحتميّة، وما له خاصيّة الإرادة والفعل.

Cf. Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945, p. 231.

18. Jean Greisch, Paul Ricoeur: l'itinérance du sens, Jérôme Millon, coll. «Krisis», 2001, p. 158.

19. Paul Ricoeur, Temps et récit, III- Le temps raconté, Paris, Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», 1985, p. 355.

20. Ibid., p. 356.

بالشعار المعلَّق على معبد الدلف: «اعرف نفسك بنفسك!» (gnôthi seauton). ولا تكون هنالك معرفة بالذّات سوى بمعرفة دقيقة للجسد من حيث آلامه (السجن والعقاب والفحص الطبي) واستعمال لذّاته (الجنسانيَّة). ربَّما الأمر الذي ينطبق على هذه المعرفة بالذّات بفحص المعيش هو ما سمَّاه ابن عربي «التفتيش»، يقترب فيه من صيغة أخرى خلَّدها هيرقليطس[21]. يتعلَّق الأمر في كلّ الأحوال بطريقة في تشكيل الذّات وبلورتها عمليَّاً وثقافيَّاً، على ما يفهم ريكور المسألة: «الذّاتيَّة (ipséité) هي خاصيَّة الذّات المهذَّبة بآثار الثقافة التي طبَّقتها على ذاتها»[22].

2. من أنا ومن أنت؟ قصّة الرّغبة في المحاكاة

إذا سلَّمنا بأنَّ الهويَّة لا تقوم دون غيريَّة، إمَّا «غيريَّة الأنا» بأن تتغيَّر أو تتبدَّل في المعيش عبر مراحل الزّمن وطفرات الذاكرة؛ وإمَّا «غيريَّة الآخر» الذي يختلف عن الأنا بأنا أخرى هي بمثابة المرآة العاكسة، فما طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر؟ على أيَّة أرضيَّة تتأسَّس هذه العلاقة؟ لا يمكن حصر كلّ المحاولات التي انكبَّت على دراسة العلاقة الملتبسة بين الحدَّين من جميع الوجوه والمستويات: نحويَّة، سيكولوجيَّة، أنثروبولوجيَّة، سياسيَّة... إلخ. البعض منها جدير بالإشارة والإشادة، وأخصُّ بالذكر محاولات رونيه جيرار (René Girard) في فقه المسألة بناءً على نظريَّة قدَّم لها الأطر والدوافع اصطلح عليها اسم «الرغبة في المحاكاة» (le désir mimétique). سؤال المحاكاة هو الوجه الآخر لمسألة «السِّوى» من وجه المطابقة والاختلاف. يتعيَّن تبيان هذه المحاكاة وجهاً من وجوه نحويَّات الهويَّة.

– إواليّة المحاكاة أو الأنا في مرآة الآخر

هل يصحُّ أن نقول إنَّ الأنا هي من ابتكار الآخر؟ بصيغة أخرى: هل الآخر يصنع الأنا من خلال الرؤية التي تقع عليها؟ وكأنَّ الأنا لا ترى ذاتها سوى في مرآة الآخر ولا تعي ذاتها سوى عبر رؤية الآخر. هذا ليس مجرَّد «نرجسيَّة» كما تنمُّ عنها رمزيَّة المرآة. الأمور أعقد من مجرَّد شطحة أخلاقيَّة في «أَخْلَقَة» (moralisation) المسائل النظريَّة والعلميَّة. صناعة الآخر للأنا هي أكثر من مجرَّد سؤال أخلاقي أو ثقافي[23]. إنَّها قبل كلّ شيء مسألة أنطولوجيَّة عبَّرت عنها الصيغة اللّاتينيَّة الشهيرة من بلورة باركلي (Berkeley): «الكينونة هي أن تكون مرئيَّاً أو مدرَكاً» (Esse est percipi). يميل الكائن بطبعه لأن يظهر؛ لأن يُرى ويُدرَك. وكأنَّ وجوده يتوقَّف على إدراك الآخر له، على رؤية الآخر له. عبارة سقراط «تكلَّم لأراك» هي أبلغ إشارة إلى صناعة الأنا من طرف الآخر. لا يكون الأنا مرئيَّاً أو مُدركاً (percipi) ما لم يوفّر له الآخر هذه المرئيَّة والحضور بالدخول في اتّصال به، أيَّاً كانت طبيعة هذا الاتّصال، على سبيل التجارة الرمزيَّة واللغويَّة بالحوار أم عن طريق المنافسة كما تنمُّ عنها إواليَّة المحاكاة.

صناعة الأنا من طرف الآخر وعكسه؛ أي صناعة الآخر من طرف الأنا، هي على مستوى المصدر (مثل) الذي يقول «المثُول» بالاستحضار الواقعي في صورة شبه قضائيَّة تُعبّر عنها المحاكمة، بأن يمْثُل الآخر أمامي وأباشر معه صيغة معيَّنة من التواصل، عبر التبادل اللّغوي بمحاورته أو اتّهامه؛ أي الدخول معه في تجارة إنسانيَّة قائمة على تبادل الأقوال وتداول الأحكام، ويقول المصدر أيضاً «التمثُّل» بالاستحضار الذّهني للآخر في صورة شبه خياليَّة، تُحدّد طبيعة هذا الآخر على سبيل التقليل من شأنه أو التهويل من خطره أو إحلاله في مكانه المنوط به. غالباً ما يكون ابتكار الأنا من طرف الآخر أو ابتكار الآخر من طرف الأنا على صعيد التمثُّل

21ـ ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، ج350/3: «فما كانت رحلتي إلا فيَّ، ودلالتي إلّا عليَّ»؛ ويقول هيرقليطس: «إنّني موضوع دراستي» أو «بحثت عن ذاتي بذاتي».

Cf. Jean-Paul Dumont (éd.), Les Présocratiques, Paris, Gallimard, coll. «La Pléiade», 1988, p. 169.

22. P. Ricoeur, Temps et récit, III, p. 356.

23ـ كان هذا مثلًا السؤال الحاسم الذي بيَّن به إدوارد سعيد علاقة الغرب بالشرق.

Edward Said, Orientalism. Western Conceptions of the Orient, Vintage Books, 1979.

(représentation)؛ أي حضوره المضاعف، ومن ثَمَّ حضوره الطيفي أو الشبحي؛ أي استحضاره غير الواقعي؛ وأخيراً يقول المصدر «التَّمْثيل» بالاستحضار المحاكاتي (mimétique) في صورة شبه مسرحيَّة بلعب الأدوار والدخول في علاقة محدَّدة مع الآخر تقوم على التنافس، مدخلاً أساسيّاً نحو الصّراع.

يُعدُّ رونيه جيرار (1923–2015) من أشهر الباحثين في الأنثروبولوجيا، الذين اعتنوا بمسألة معقَّدة وحاسمة في النوع البشري وهي الصراع: كيف ينشأ العنف؟ كيف يحتدم الصّراع؟ لماذا يدخل الأفراد في منافسة تنتهي بالتدافع والاقتتال؟ للإجابة عن هذه الأسئلة سخَّر جيرار جهوده النظريَّة وملاحظاته العمليَّة في دراسة أصل العنف وجذور التنافس بين البشر ووجدها في «إواليَّة المحاكاة» (mécanisme mimétique). على خلاف من التقاليد الأنثروبولوجيَّة القائمة على الدّراسات الميدانيَّة بمساعدة معارف متقاطعة مثل الإثنولوجيا والحفريَّات والتاريخ، كان منطلق جيرار هو الحبكة الرّوائيَّة بقراءة مدهشة للرّوايات العالميَّة لشكسبير وثيرفانتس وفلوبير وستاندال، في محاولته «الكذب الرّومانسي والحقيقة الرّوائيَّة» (1977). يقول جيرار إنَّه عثر على الجوهرة النّادرة التي كان يبحث عنها في الحدوس القويَّة والوهَّاجة للرّوائيين الذين تعتمل في قصصهم ورواياتهم إواليَّة المحاكاة عن غير دراية منهم. كلّ الأعمال الرّوائيَّة هي في جوهرها حكاية لهذه الإواليَّة، ولأنَّ الرواية هي أقرب وسيلة إلى سرد المعيش البشري وفهم خباياه وطابعه الدرامي أو التراجيدي، بحسب حدَّة الوقائع وتعقيداتها.

لكن ألم يكن جيرار يثق في الدّراسات العلميَّة والموضوعيَّة التي تصف هي الأخرى المعيش البشري كما يتجلَّى في الأعمال اليوميَّة والاستعمالات اليدويَّة والأحداث الحاسمة من فرح أو ترح، من آلام وآمال، من ولاءات وصراعات؟ كانت المؤاخذة على جيرار أنَّه بلور نظريَّة حول المحاكاة انطلاقاً من السرديَّات الكبرى مثل الأناجيل ونصوص التراث، ومن الرّوايات العالميَّة. فهي في نظر منتقديه لا ترتقي إلى مصافّ العلميَّة، وإنَّما هي مجرَّد اجتهاد شخصي. كان هذا مثلاً النقد الذي وجَّهه له ريجيس دوبريه[24]. لكن جاء الإنصاف من ميشال سار[25]، الذي نعت جيرار بـ«داروين العلوم الإنسانيَّة»، وعَدَّ نظريته في الرّغبة في المحاكاة (désir mimétique) نظريَّة صلبة ومتكاملة الأسس والبناء. على منوال المفهوم المركزي والمحوري الذي اكتشفه جيرار في السرديَّات الإنجيليَّة والرّوائيَّة واستخلصه من الدّراسات الأنثروبولوجيَّة، خصَّص أعمالاً كثيرة لشرح وتدعيم وتطعيم هذا المفهوم، نذكر الأهم منها: «العنف والمقدَّس» (1972)، «أشياء متوارية منذ تأسيس العالم» (1978)، «كبش الفداء» (1982)، «عندما تبتدئ هذه الأمور» (1994)، «رأيتُ الشيطان يتهاوى كالبرق» (1999)، «أصول الثقافة» (2004)، «هندسيَّات الرّغبة» (2011).

ليس الغرض دراسة المفهوم في تفاصيله وبشكل مدرسي منعزل، لكن وضعه في السياق الذي يهمُّنا هنا، وهو علاقة الأنا بالآخر والمشكلات المترتّبة على مسألة الهويَّة. منطلق الفكرة أنَّ العنف ينشأ من العلاقة التي يقيمها الإنسان بغيره. لجوء جيرار إلى القصص والرّوايات هو أنَّ هذه السرديَّات تصف بشكل فنّي واحترافي علاقة الإنسان بالغير في أدقّ التفاصيل: الحب، الغيرة، الشراكة، الكراهية، المنافسة، الألاعيب، الدسائس، الخدائع،... إلخ. محرّك هذه الميول والدوافع هو «الرَّغبة» (désir). يُميّز جيرار بين الرَّغبة والشَّهوة، من حيث إنَّ الثانية هي عضويَّة (الأكل، الجنس)، بينما الرَّغبة هي أنثروبولوجيَّة، في أصل العُنصر البشري، تقوم على أساس المحاكاة (mimétisme) التي لا ينبغي خلطها بالتقليد (imitation)، وإن كان بينهما جذر لغوي ونظري. التقليد هو سيرورة واعية، تقوم عليه معظم النظريَّات في التعلُّم والتكوين: نتعلَّم بأن نُقلّد الآخر (يُقلّد التلميذ الأستاذ، يُقلّد الطفل الوالدين،...إلخ)؛ لكنَّ المحاكاة هي في الغالب ضمنيَّة ولاشعوريَّة، وتخصُّ «الذّات الرّاغبة في الرغبة في الموضوع»، وليس «الموضوع في ذاته». مثلاً، أشتري سيَّارة ليس لأنَّني رغبتُ في شرائها منذ البداية، لكن قمتُ بمحاكاة صديق أو جار اشترى سيَّارة. دفعني فعله لأن أحاكيه وأفعل مثله. أرغب في رغبة

24. Régis Debray, Le feu sacré, Paris, Fayard, 2003, p. 375.

25. Michel Serres, Atlas, Paris, Julliard, 1994, p. 220.

الصديق أو الجار الذي اقتنى الموضوع، بمعنى أنَّ رغبته هي المحرّك لرغبتي. متى ينشأ الصّراع في العلاقة؟ عندما أرغب في الموضوع ولا أستطيع اقتنائه لضعف في المداخيل مثلاً. ينشأ عن ذلك نوع من «الغيرة» (مدخل أساس لفهم «الغيريَّة») الآيلة نحو الحسد، وبالتالي التصادم والعدوان. غالباً ما يُحدّد قانون النُدرة هذا النوع من العلاقات المحمومة؛ لأنَّ ما يمتلكه البعض، وهو غير متاح للبعض الآخر، يجعل الصّلة بينهم صراعيَّة، بحكم التنافس على الموضوع الذي ينزاح نحو التنافس بين الذّوات والدخول في الاحتدام.

إذا عُدنا إلى المصدر (مثل) نجد أنَّ «المثيل» (le semblable) يُميّز معظم العلاقات والتفاعلات البشريَّة. أفعل شيئاً لأنَّني «مثيل» الآخر، يُشبهني وأشبهه، ليس فقط في الخِلقة من حيث الانتماء إلى الصنف البشري نفسه (مع الفروقات الفيزيولوجيَّة في الشكل واللّون بحسب البيئات والأقاليم)، لكن أيضاً في الحركة من حيث القيام بالأفعال نفسها (النوم، الأكل، المشي...) وإن اختلفت التفاصيل الأنثروبولوجيَّة بين الثقافات (الطريقة في الأكل لدى الياباني أو العربي، الوضعيَّة في النّوم عند الأوربي أو الأفريقي،... إلخ). هذا «المثيل» هو نافذة نحو «المغاير» الذي تنبني عليه أسس علائقيَّة واضحة: «الغيرة» من حيث الرغبة في موضوع يمتلكه الآخر، أو الذود عن موضوع يريد الآخر امتلاكه؛ «المغايرة» بالتميُّز عن الآخر دون بتر الرّابطة الإنسانيَّة الجامعة. مثلاً: أريد من الآخر أن يشبهني (لأعزّز مكانتي بولائه لي أو أمارس سلطتي عليه،... إلخ) لكن، في الوقت نفسه، لا أريد أن يشبهني مخافة أن يسرق الأضواء منّي ويتفوَّق عليَّ. يحتمل «المثيل» شكلاً من الالتباس إلى حدِّ التناقض، ولا يمكن القول إنَّ المسألة هي «فصاميَّة» بالمعنى السيكولوجي للكلمة (أريد ولا أريد في الوقت نفسه)؛ بل «مرآويَّة» من حيث إنَّني أرى نفسي في الآخر، ويرى نفسه في ذاتي بحكم بداهة «المثيل» التي تجمعنا. هذه المضاعفة المرآويَّة وهي رؤية الذات في الآخر ورؤية الآخر في الذات، هي المدخل الأساس نحو الرّغبة في التمايُز ثمَّ التميُّز فالنزاع والعنف. وكأنَّ الخلاف نتيجة حتميَّة للاختلاف، إن لم يتمَّ فقهه جيّداً بطرائق توفّرها لنا نظريَّة جيرار.

كذلك، يُحدّد البُعد أو القرب طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر: إذا كانت نسبة التقارب (Proxemics) بمفهوم إدوارد هال[26] ضئيلة كانت العلاقة طبيعيَّة، سمَّاها جيرار «الوساطة الخارجيَّة» (médiation externe)؛ وإذا كانت نسبة التقارب كبيرة أو مرتفعة كانت العلاقة صراعيَّة، سمَّاها جيرار «الوساطة الداخليَّة» (médiation interne)[27]. مثلًا، فنَّان أنا من المعجبين به، فهو ما دام بعيداً عنّي مكانيَّاً، الصورة التي أحملها عنه هي أثيريَّة وراقية؛ ما إن يقترب أكثر، كأن يلج في محيطي ويصبح جاري مثلاً، فإنَّ الصورة المثاليَّة تنهار شيئاً فشيئاً، ويدخل تدريجيَّاً في الاعتياديَّة، وقد تنشأ بيني وبينه صراعات. تقوم الألفة بتحطيم الهيبة التي كانت تكنُّها صورته في ذاتي. يبقى السؤال في معرفة كيف تنشأ هذه العلاقة الصّراعيَّة. يقول جيرار إنَّ العُنصر الذي يؤجّج الصّراع هو دائماً التنافس حول موضوع ما، لكن ينتقل التنافس إلى الذّوات الرّاغبة ذاتها: «الرّوابط الإنسانيَّة هي عُرضة للصّراع: سواء تكلَّمنا عن الزّواج أو الصّداقة أو العلاقات المهنيَّة أو مسائل الجوار أو التماسُك الوطني، هذه الرّوابط الإنسانيَّة هي دائماً هشَّة ومهدَّدة»[28]. هشَّة ومهدَّدة، لكن كيف ذلك؟ كيف يمكن للمألوف أن يتحوَّل إلى غريب، كأن تتحوَّل الصّداقة إلى عداوة، والتماسك الوطني إلى حرب أهليَّة، والرّابطة الدّينيَّة إلى عنف وإرهاب؟

في أصل ذلك هناك المنافسة حول موضوعٍ ما: التنافس بين صديقين على موضوع حبّ أو مال أو حُظوة، أو التنافس بين الأحزاب على السّلطة، أو التنافس بين الطّوائف الدّينيَّة على الإرث في شكل نبي أو كتاب مقدَّس أو الدّيانة نفسها. لكن يختفي الموضوع تدريجيَّاً بأن يتركَّز الصّراع بين الذّوات المتعاركة. يتمُّ نسيان موضوع الحبّ أو المال أو الحُظوة لتكون الضّربات بين الصديقين مؤلمة؛ تُنسى السّلطة التي من أجلها تتنافس الأحزاب، ويدخل الكلّ في لعبة الدّسائس والتشهير والتجريم للإطاحة بالخصم؛ كذلك يُنسى النّبي ويُنسى

26. Edward T. Hall, The Hidden Dimension, 1966, Anchor Books, 1992.

27. René Girard, Les origines de la culture, Paris, Pluriel, 2004, p. 62.

28. René Girard, Quand ces choses commenceront, Entretiens avec Michel Treguer, éd. Arléa, 1994, p. 27.

الكتاب وتُنسى الدّيانة ليحتدم الصّراع بين الطّوائف أو المذاهب بالعدوان والتكفير: «غياب الموضوع هو الذي يجعل ممكناً التنافس الذي لا يزداد حِدَّةً فحسب، لكن ينتشر كالعدوى في الجوار»[29]. بعبارة أخرى: يُنسى الموضوع أو يُحطَّم أو يُستهلك، فتتركَّز القوى المتنافسة والمتعاركة في ضرب بعضها بعضاً. من المفارقة أن تكون الرّغبة في المحاكاة «إنسانيَّة»، وتتيح لنا «الإفلات من الشّهوات الرّتيبة والحيوانيَّة، وبناء هويَّتنا الخاصَّة، التي لا يمكن اعتبارها ابتكاراً من عدم»[30]. مفاد الفكرة أنَّ بناء الهويَّة مشروط بالرّغبة في المحاكاة التي هي إنسانيَّة، وإن كانت مبنيَّة على بداهة الصراع.

أقول إنَّ المفارقة في الرّغبة في المحاكاة هي أنَّها تحمل بذور النّزوع الطّبيعي في الحميَّة والعدوان، شيء يتقاطع أيضاً مع الشّرط الحيواني؛ لكن يحترس جيرار من السّقوط في المطابقة بين الإنسان والحيوان، فيُسند إلى الأوَّل الرّغبة وإلى الثاني الشّهوة؛ فقط لأنَّ الرّغبة قابلة للتعقُّل والتهذيب، بينما الشهوة تفلت من كلّ سيطرة وهي خاصيَّة بهيميَّة بامتياز. تأتي الرّغبة في المحاكاة من كون الإنسان يتعلَّم، فهو كائن ثقافي، له القابليَّة لمحاكاة غيره بالمنافسة من أجل الاختراع والتفوُّق والتميُّز. معنى ذلك أنَّ الصّراع النّاتج عن إواليَّة المحاكاة ليس بالضّرورة شيئاً هدَّاماً، إذا استطاع الاجتماع البشري سياسته وتهذيبه؛ وخصوصاً أنَّ جيرار يُسلّم بالطابع العنيف للصّنف البشري: «القانون اليومي للإنسان هو العنف»[31]. من أبسط درجات العُنف في الهواجس والعُقد النّفسيَّة والمعارك اليوميَّة إلى أقصى هذه الدرجات في العدوان والاقتتال، الإنسان كائن عنيف بطبعه؛ لأنَّه يحمل الطّبيعة في ذاته عبر عمل الجسد بالأبخرة والإنزيمات واندلاع الرّغبات والحميَّات؛ لكن له القُدرة على ضبط هذه البراكين في ذاته بإخمادها بالتعقُّل والتهذيب وحسبان العواقب.

هذا يُفسّر لماذا يَعدُّ جيرار الرّغبة «بشريَّة» قبل كلّ شيء، هويَّة الإنسان الجوهريَّة؛ منها تنطلق دوائر الصراع وإليها ترجع عوائد التأقلم وجبر الجروح. لكن بين المنطلق والعودة، أو بين المبادئ والغايات، هناك مساحة واسعة من التجارب القاسية والانهيارات. إذا أخذنا على سبيل المثال الإسلام موضوعاً للرّغبة في المحاكاة، فإنَّنا نجد الطّوائف أو المذاهب التي تتعارك من أجله، تقوم أساساً ببتره وتشويهه؛ لأنَّ لُبَّ الصّراع لا يتمحور حول الإسلام، وإنَّما ينتقل إلى العلاقة بين الطّوائف أو المذاهب ذاتها بالنبذ والتعيير والتكفير. ماذا يبقى من الإسلام؟ لا يبقى منه سوى الشكوى التي عبَّرت عنها الفلسفة في علاجها للعليل بوئثيوس (Boethius, Boèce): «لقد انتزعوا نُتفاً من الرّداء وذهبوا يباهون بأنَّهم استحوذوا على الفلسفة كلها. وإذ احتفظوا بمزق من ثيابي، فقد أسبغ عليهم ذلك شهرة بين الجُهَّال بأنَّهم أهلي وذويّ، ومن ثمَّ إنَّ كثيراً منهم قد أضلَّته جهالة الجموع الحمقى»[32]. معنى ذلك أنَّ الموضوع المتعارك حوله (هنا الإسلام) يضيع في خضم هذا الصراع، يتشتَّت ويتفتَّت، ولا يبقى منه سوى المجد العتيد وشذرات من الذّاكرة. الأمر الواقعي هو صدام القوى واحتدام الاقتتال: «عندما تتوجَّه رغبتان نحو الموضوع نفسه، فإنَّهما تصبحان عائقاً لبعضهما بعضاً. كلُّ محاكاة (mimèsis) تقوم على الرغبة تؤول آليَّاً إلى الصراع»[33].

- «المغلوب مولع دائماً بتقليد الغالب»: فص كلمة خلدونيَّة في نظريَّة جيراريَّة

المحاكاة هي دافع نحو المنافسة التي تؤدّي إلى العنف. لإيقاف العُنف يتمُّ تحديد الضحيَّة في صورة «كبش الفداء» (bouc-émissaire) الذي هو العُنصر الشيطاني والمنبوذ، وفي الوقت نفسه عُنصر الوحدة والمصالحة. كانت هذه الفكرة الرائجة في الأساطير والنصوص الدينيَّة التقليديَّة: «لمعالجة الأزمة، ما يهمُّ هو الانتقال من الرّغبة في الموضوع التي تُفرّق بين المقلّدين إلى كراهيَّة المنافس؛ والتي تعيد الصُلح عندما

29. R. Girard, Les origines de la culture, p. 63.

30. Ibid.

31. R. Girard, Quand ces choses commenceront, p. 25.

32. Boèce, La Consolation de la philosophie, trad. C. Lazam, Paris, Rivages, 1989, livre I.

33. R. Girard, La violence et le sacré, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1998, p. 205.

تُستقطب الكراهيَّات كلها حول ضحيَّة واحدة»[34]. ما لا يتَّفق حوله المتنافسون، وهو الموضوع، يتَّفقون حوله وهو الضحيَّة، بتحميلها المصائب التي تُلمُّ بهم. كانت الضحيَّة في الأزمنة الغابرة وفي السرديَّات العريقة موضع مقت وتقديس في الوقت نفسه: كانت تستقطب الكراهية حولها بوصفها جالبة الشرور والمصائب، وكانت تُقدَّس؛ لأنَّه بفضلها أو بفضل التَّضحية بها عاد الأمن واختفت المصائب: «ما يمكنني إثباته هو أنَّ أصل الثقافة يستند إلى إواليَّة الضحيَّة أو كبش الفداء»[35].

أصل الثقافة هو العنف المؤسِّس، وفصلها هو تعيين كبش الفداء بالتَّضحية به. لا يمكن التخلُّص من العنف سوى بهذا التعيين الذي كانت له مراسم وشعائر من شأنها أن تكون البدائل في درء عودة العنف من جديد. من هم الضحايا أو كبش الفداء؟ يعزو جيرار ذلك إلى كلّ من هو أدنى في القوَّة (الضعيف بالمقارنة مع القوي) أو في الصحَّة (العليل أو السقيم بالمقارنة مع السليم)، أو في الألفة (الأجنبي بالمقارنة مع المستوطن)، أو في العدد (الأقليَّة بالمقارنة مع الأغلبيَّة): «تميل الأقليَّات الإثنيَّة والدينيَّة إلى استقطاب الأغلبيَّة ضدَّها. ثمَّة معيار في اختيار الضحيَّة منسوب إلى كلّ مجتمع، لكنَّه عابر للثقافات في مبدئه (transculturel)»[36]. كلُّ أقليَّة هي صورة من صور «الضحيَّة»: ما من مصائب تحلُّ في قوم أو مجتمع إلّا مال هذا الأخير نحو البحث عن المذنبين من بين أقليَّاته بالانهيال عليها بالقمع والازدراء. مثلاً: الأقليَّات اليهوديَّة في ألمانيا النازيَّة قبيل الحرب العالمية الثانيَّة، الأقليَّات المسيحيَّة في دولة ذات أغلبيَّة مسلمة (مصر أو العراق)، الأقليَّات المسلمة في دولة ذات أغلبيَّة بوذيَّة (بورما)... إلخ.

عندما نتأمَّل جيّداً في إواليَّة الضحيَّة ونرجع إلى أصل المحاكاة، نجد أنَّ قهر الضحيَّة جاء نتيجة فصلها عن مبتغاها وهو الموضوع المتنافس عليه، مثل الاقتصاد (ألم يُحمّل الحزب النازي اليهود احتكار المال والتسبُّب في نُدرة البضائع للرفع من الأسعار)؟ أو السلطة الرمزيَّة (كلّما كبُرت الأقليَّة ديمغرافيَّاً بالزيادة في عدد المواليد، كانت تهديداً للأغلبيَّة وانتزاعاً تدريجيَّاً لسلطتها). تميل الأغلبيَّة إلى قهر الأقليَّة لوضعها تحت سيطرتها ومراقبتها. يكمن الالتباس في المحاكاة في أنَّ الأغلبيَّة تريد من الأقليَّة أن تحاكيها وتكون مثلها، وفي الوقت نفسه لا تريد لهذه الأقليَّة أن تذوب فيها، لتحافظ على قدرٍ من التمايُز والتبايُن، ليسهل التعرُّف إليها (كان النازيون يفرضون على اليهود وضع نجمة صفراء ليسهل التعرُّف إليهم وعزلهم عن المجتمع الذي هم مندمجون فيه).

يبقى السؤال في معرفة إذا كانت الأقليَّة بوصفها المغلوب هي مولعة بتقليد الأغلبيَّة بوصفها الغالب. هل اندماج أقليَّة في مجتمع من المجتمعات هو تعبير بدهي عن سؤال المحاكاة؟ إذا لجأتُ إلى العبارة الشهيرة لابن خلدون، فلأنَّ بينها وبين نظريَّة جيرار رابطة. لا عجب في ذلك، لأنَّ جيرار يرى أنَّ المحاكاة نزوع بشري أصلي وكوني. ما اكتشفه ابن خلدون، وهو إواليَّة التقليد لدى الأقليَّة بالمقارنة مع الأغلبيَّة، ينخرط في هذا العُنصر الأصلي والكوني الذي يتميَّز به البشر. يبقى فقط أنَّ عبارة ابن خلدون سيء فهمها، لأنَّ النزوع «الأخلاقي» في الذهنيَّة العربيَّة (ما سمَّيتُه «الأخْلَقَة») هو عائق في النظر إلى التقليد من وجهة نظر علميَّة وأنثروبولوجيَّة. لنقرأ عبارة ابن خلدون، ثمَّ نبيّن جانب الإواليَّة المحاكاتيَّة فيها بمفهوم جيرار: «[في أنَّ المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره، وزيّه، ونحلته، وسائر أحواله وعوائده]، فلذلك ترى المغلوب يتشبَّه أبداً بالغالب في ملبسه، ومركبه، وسلاحه في اتخاذها وأشكالها؛ بل وفي سائر أحواله»[37]. نميل في الغالب إلى الحكم على مقولة ابن خلدون من وجهة نظر أخلاقيَّة؛ أي من وجهة نظر الحُكم القيمي، متناسين الجانب المعرفي والأنثروبولوجي في أنَّ من طبيعة الإنسان أن يكون «كائن المحاكاة».

---

34. R. Girard, Les origines de la culture, p. 77.

35. Ibid., p. 79.

36. R. Girard, Le Bouc émissaire, Paris, Grasset, 1982, p. 30.

37ـ ابن خلدون، المقدّمة، تحقيق وتقديم عبد السّلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم الآداب، الدار البيضاء، ط1، 2005، ج1، ص243.

أقول ذلك أيضاً بالمقارنة مع الحالة العربيَّة التي شهدت الاستعمار ردحاً من الزمن؛ فهي تميل بطبعها إلى الأخذ بالمقولة الخلدونيَّة من وجهة نظر ما سُمِّي في أدبيَّات المفكّر مالك بن نبي بالقابليَّة للاستعمار. يكمن الخطأ في نظري في الخلط بين الشعوري واللّاشعوري. المحاكاة هي لا شعوريَّة وتتبلور في التنافس، أمَّا التقليد، فهو شعوري وينجرُّ عنه تعلُّم ودراية: «في العلاقات بين الكائنات الواقعيَّة، التقليد السليم هو الذي يغلب. من دون هذا التقليد لا وجود للتربية ولا نقل الأفكار، ولا روابط هادئة»[38]. ما سمَّاه مالك بن نبي بالقابليَّة للاستعمار هو في نظري «أخْلَقَة ونَفْسَنة» لعُنصر كامن في الإنسان. من جهة أخرى، إذا كان يعتبر فكرته متينة، وتُعبّر بالفعل عن الشعور بالنقص والدونيَّة لدى المستعمَر بتقمُّص حياة المستعمِر، فإنَّها تحصيل حاصل؛ لأنَّ من شأن القوَّة أن تُميّز بين الضعيف والقوي، وإن كان الضعيف أكثر عدداً والقوي أقلّ عدداً. متى ينتقل التقليد الشعوري إلى المحاكاة اللّاشعوريَّة؟ عندما يكون هنالك موضوع يُتنافس عليه فتحاكي الرغبات بعضها بعضاً، ثمَّ ينتقل التنافس إلى الذوات الرّاغبة في الموضوع فتدخل في صدام وصراع.

إذا قرأنا فكرة مالك بن نبي في ضوء نظريَّة جيرار، نجد أنَّ الأرض المتنافس عليها، بين التحرير من لدن المستعمَر والاحتكار من جانب المستعمِر هي التي تجعل الصدام بينهما أمراً ممكناً وحاصلاً. لا شكَّ في أنَّ الأرض في الأصل هي للأهالي، وأنَّها سُلبت بالقوَّة من لدن الغازي. غير أنَّ ميزان القوَّة لا ينظر إلى الأشياء من وجهة نظر أخلاقيَّة في التعدِّي على الآخر وامتلاك ما لا حقَّ له فيه. هنالك شيء لا شعوري في العلاقات بين البشر، يجعل القويّ عُدَّةً يتغلَّب على الضعيف، وإن كان هذا الأخير أكثر عدداً. لا يمكن المقارنة بين العُدَّة (ضم العين) والعِدَّة (كسر العين). النوعيَّة في القوَّة لا تضاهيها الكميَّة في العدد. كذلك لا يتغلَّب المستعمَر أو المقهور سوى بالنوعيَّة في العُدَّة وليس بالكميَّة في العدد. مسوّغ ذلك بلاغي بقدر ما هو عملي، من حيث إنَّ البلاغة علَّمتنا القاعدة التكتيكيَّة في الحصول على أكبر النتائج (l'optimal) بأقلّ الوسائل (le minimal). إذا كانت فكرة مالك بن نبي تنخرط في العلاقة الملتبسة والكفاحيَّة بين الأنا والآخر، فإنَّ نظريَّة جيرار تُبرز كيف أنَّ العلاقة بين الأنا والآخر القائمة على مبدأ المحاكاة يمكنها أن تكون داخل الوحدة الثقافيَّة ذاتها. مثلاً: الأنا السُنيَّة والآخر الشيعي وعكسه في الوحدة الثقافيَّة نفسها وهي الإسلام؛ مثلما كانت الأنا الكاثوليكيَّة في اقتتال مدمِّر مع الآخر البروتستانتي في الوحدة الدّينيَّة والثقافيَّة بعينها وهي المسيحيَّة.

يُبرّر جيرار ذلك بقوله: «تنبثق السلوكيَّات العنيفة بين أناس يعرفون بعضهم بعضاً، وهذا منذ زمن بعيد. تاريخ العُنف هو تاريخ المحاكاة، مثلما هو الحال مع العُنف المنزلي المؤلم»[39]. يمكن للصراعات الداخليَّة في شكل حروب أهليَّة أن تكون أشدَّ وطئاً وتدميراً من كلّ الغزوات الخارجيَّة بحكم الوساطة الداخليَّة أو نسبة التقارُب الكبيرة في المنزل الثقافي نفسه، الذي يجعل المحاكاة على أشدّها من أجل المال أو الجاه أو السيادة. أعتقد أنَّ ابن خلدون فهم المسألة ابتداءً من فكرة العصبيَّة ذاتها: «ثمَّ إنَّ الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدّنيويَّة، والشهوات البدنيَّة، والملاذ النفسانيَّة. فيقع فيه التنافس غالباً، وقلَّ أن يُسلّمه أحد لصاحبه إلّا إذا غلب عليه. فتقع المنازعة، وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، وشيء منها لا يقع إلّا بالعصبيَّة، كما ذكرناه»[40]. إذا قرأنا أحوال السّاعة في ضوء فكرة ابن خلدون ونظريَّة جيرار، نجد أنَّ ما أنهك الغرب من حروب ونزاعات دفعه لأن ينقل هذا الإنهاك والدمار نحو فضاءات أخرى مثل الجغرافيا العربيَّة الإسلاميَّة.

لا يمكن كذلك الاستسلام إلى نظريَّة المؤامرة والقول إنَّ هذا الارتحال في الموت إلى المنزل العربي الإسلامي كان متعمَّداً: ما دمَّره الحاكم العربي في بلده من أجل «المنصب الشريف والملذوذ» بتعبير ابن خلدون؛ أي من أجل السلطة والريع، يفوق في الهَوْل والعدد ما دمَّره الأجنبي في الأراضي التي غزاها. أعتقد أنَّ انتقال عناصر الدّمار إلى المنزل العربي الإسلامي هو شأن داخلي بالدرجة الأولى، على

38. R. Girard, Les origines de la culture, p. 97.

39. Ibid., p. 96.

40 ـ ابن خلدون، المقدِّمة، ص259.

اعتبار أنَّ المحاكاة الآيلة نحو التنافس والصراع هي قويَّة في الوساطة الداخليَّة؛ أي في الثقافة ذاتها وبين أناس يعرفون بعضهم بعضاً بحكم الألفة والعِشْرة (يُنظر حول ذلك كتاب «الفتنة» للمؤرّخ هشام جعيّط)؛ وأنَّ الآخر (أو الغرب) استطاع أن يدرأ بذور العنف من دياره بالعامل الليبرالي والعَوْلمي الذي خفَّف من وطأة قانون الندرة باللجوء إلى الاستثمار الشامل والاستهلاك المعمَّم، فتكون البضائع متاحة للجميع بتوفيرها في السوق والخفض من أسعارها وتوفير القروض لمن لم يتمكَّن بعدُ من اقتنائها. أصبح إشباع الحاجة هاجساً غربيّاً لدرء المنافسة على الأشياء النادرة والتفرُّغ لبناء المنزل الداخلي وفق قواعد المصالحة والعقود الاجتماعيَّة. لكن لا يمكن التحقُّق دائماً من أنَّ الغرب تخلَّص من العناصر المعتمة للمحاكاة، نظراً للمديونيَّة الضخمة في إشباع الحاجات، ونظراً للهوَّة الواسعة التي تزداد اتّساعاً بين الأغنياء والفقراء، وبين أرباب العمل والعُمَّال،... إلخ.

إذا رجعنا إلى المقولة الخلدونيَّة، هناك كلمة تثير الانتباه وهي «الوَلَع» التي تعني التعلُّق، والفعل ولَّع معناه أغرى أو أفتن. وإن كانت الكلمة تقليداً لا تزال تدور في مجال السير الشعوري على خطا الآخر المتفوّق، فإنّهَ سرعان ما تميل إلى السير اللّاشعوري بأن تتحوَّل إلى محاكاة ينجرُّ عنها التنافس. وغالباً ما تحصر التأويلات المعاصرة المقولة الخلدونيَّة في العلاقة المتوتّرة بين الأنا والآخر، وبالمعنى الجيواستراتيجي بين الإسلام والغرب. إلّا أنَّ المقولة الخلدونيَّة تنطبق أيضاً، وبشكل بارز تنمُّ عنه الوساطة الداخليَّة للمحاكاة، على الوحدة الثقافيَّة والدّينيَّة للإسلام. الغالب هنا ليس دائماً الغرب، والمغلوب ليس دائماً العرب أو الإسلام. عندما نقرأ كتاب هشام جعيَّط «الفتنة»، نُدرك بلا مواربة أنَّ الغالب كان معاوية والمغلوب كان علياً؛ وبشكل أوسع الغالب كان تصوُّراً معيَّناً حول الإسلام والخلافة انتهى بأن فرض نفسه بقوَّة السيف والثأر، وأنَّ المغلوب هو مجمل الفصائل والقبائل التي خضعت إلى هذا التصوُّر المهيمن.

فما كان إلَّا أن تعلَّق المغلوب بالغالب تملُّقاً أو خوفاً أو حيلةً، ونُدرك ذلك جيّداً بانهيار السلالة الأمويَّة وحلول السلالة العبَّاسيَّة بطرائق بديهيَّة في المحاكاة والمنافسة من أجل الرياسة والسيطرة على الأقاليم والمحاصيل. تواصلت هذه اللعبة الغامضة في المحاكاة طيلة الفترة الإسلاميَّة التي شهدت الإطاحة تلو الأخرى، في المشرق كما في المغرب، في عهد الممالك كما في زمن الدويلات في الأندلس. هذا يُفسّر القوَّة التي تتمتَّع بها المحاكاة في رسم وإعادة رسم الخرائط السياسيَّة والمشاهد الإقليميَّة والثقافيَّة والحضاريَّة. أمَّا أن تكون المحاكاة أكثر قوَّة بين الإخوة المتقاربين منه بين الأعداء المتباعدين، فإنَّ الفتنة في الإسلام المبكر والحروب الدّينيَّة في المسيحيَّة هي الشاهد على ذلك. يجد القول المأثور: «احسب لعدوّك مرَّة، ولصديقك ألف مرَّة» كلّ الوجاهة البلاغيَّة والتاريخيَّة والأنثروبولوجيَّة. الصراعات والحروب بين الإخوة-الأعداء، بحكم المغنطة القويَّة للمحاكاة، كانت أشدَّ تأثيراً في المصائر من الحروب بين الأمم، على اعتبار أنَّ الإخوة-الأعداء يعرف بعضهم بعضاً بتفصيل، والرّابطة الدّمويَّة أو الدّينيَّة متينة وفي الوقت نفسه هشَّة، بينما لا تعرف الأمم بعضها عن بعض سوى ما أدركته من خلال الرّحلات أو الاكتشافات أو الاستعمارات، وتبقى معرفة ناقصة وغير منسجمة عن الآخر.

خاتمة:

ليس التعبير عن الأنا مجرَّد الإشارة إلى كائن يقول «أنا». وراء ذلك، أو في سياق ذلك، ثمَّة شبكة معقَّدة من العلاقات والتفاعلات وأيضاً المزاحمات والصّراعات. تنخرط الأنا في هذا المركَّب الذي تخترقه سهام الفعل والحركة، وتتحدَّد هويَّتها بالمقارنة مع جُملة الكائنات المجاورة الأخرى التي تعبّر هي الأخرى عن «أناها». عندما نقرأ هذه المرآويَّة التي تجمع الأنا بالآخر، والآخر الذي هو «أنا» بآخر مثله، فإنَّنا نُدرك حجم المشابهة التي تُميّز البشر، والتي على منوالها كانت الرّغبة في المحاكاة مدخلاً نحو صراعهم وأحياناً اندحارهم. لا تحجب هذه المشابهة بداهة الفروقات والاختلافات على مستوى السمات المميّزة لكل تجمُّع بشري أو ثقافة؛ لكن تميل هذه التجمُّعات أو الثقافات إلى محاكاة بعضها بعضاً من أجل الظفر بما يعزّز شوكتها ويُقوّي هيمنتها.

لهذا السبب بالذّات تبلورت نظريَّات حول الحضارة تتحدَّث عن الصراع أكثر من حديثها عن الحوار. ليس لأنَّ الحوار بين الثقافات شيء ينعدم أو لا يمكن الاعتداد به؛ وإنَّما لأنَّ الدافع الأصلي لكلّ تجمُّع بشري ولكلّ ثقافة هو العنف. عندما نفقه هذه البداهة يسهل

وقتها التحكّم في العنف إذا أحسنَّا سياسته وتهذيبه وتوجيهه لأغراض إنسانيَّة وحضاريَّة من أجل البناء والتفاهم والعيش المشترك. نُخطئ إذا كُنَّا نعتقد بأنَّ الحوار يكفي وحده في رسم هويَّات مهذَّبة ومتصالحة مع ذاتها ومتعايشة بعضها مع بعض. نُخطئ إذا كُنَّا نتيقَّن من أنَّ الإرادة الحسنة والنوايا الصادقة كفيلة بضمان هذه المصالحة والتعايش. يُعلّمنا جيرار أنَّ الانطلاق من العُنصر السلبي نحو ما يُنفيه وما يتجاوزه هو الأجدى والأجدر؛ وهي طريقة جدليَّة في ما سمَّاه هيغل «عمل السلب» (die Arbeit des Negativen)؛ أي إنَّنا ننطلق من العنف المتجذّر في الطبع البشري ونحاول عقلنته وتهذيبه بالوسائل المتعدّدة، القانونيَّة منها بالأحكام الردعيَّة، والأخلاقيَّة بالتذكير بالقيم الإنسانيَّة المشتركة.

الصّراع في المنزل الذّاتي للهويَّة أخطر من كلّ الصّراعات الخارجيَّة، والاعتداد بشيء اسمه «الهويَّة» ما هو سوى التنويه بسرابٍ يؤدِّي إلى خراب. في الأصل كانت الحروب والصّراعات في المنزل الذّاتي، في الهويَّة، قبل أن تنتقل إلى الأقاليم الأخرى في صورة عدوان واستيطان واحتلال واستعمار.

فلأنَّ أصل الثقافة هو العنف –يقول جيرار– فإنَّ سياسات الحوار الناجحة هي تلك التي تأخذ في الحسبان هذا العنف الأصلي المتجذّر في الطبع البشري لتتحايل عليه بأن تريه بشاعته في مرآة العلاقات والصّراعات. ثمَّ إذا سلَّم جيرار بأنَّ المحاكاة قويَّة وعسيرة بين الإخوة أكثر منها بين الأعداء، فلأنَّ أصل الثقافة هو القتل وحصول الضّحيَّة، وأوَّل قتل في التاريخ هو عندما أقدم قابيل على اغتيال أخيه هابيل. تُعلّمنا هذه القصَّة أنَّ صراع الأنا مع ذاتها إلى غاية نظريَّات التحليل النفسي هي أشدُّ عُنفاً وأثراً من صراعها مع غيرها؛ بل في الغالب يكون الصّراع مع الآخر هو جرّ حلبة الصّراع مع الذّات نحو فتح جبهة العراك مع الآخر للتنفيس عن الذّات الحُبلى بأحاسيس الكراهية والمقت والحسد والرّغبة في العدوان والاستئثار بالملكيَّة والحقيقة. معنى ذلك أنَّ الصّراع في المنزل الذّاتي للهويَّة هو أخطر من كلّ الصّراعات الخارجيَّة، وأنَّ الاعتداد بشيء اسمه «الهويَّة» ما هو سوى التنويه بسرابٍ يؤدِّي إلى خراب. في الأصل كانت الحروب والصّراعات في المنزل الذّاتي، في الهويَّة، قبل أن تنتقل إلى الأقاليم الأخرى في صورة عدوان واستيطان واحتلال واستعمار. ولأنَّ هذه الاعتداءات هي في ذاتها جُرح في الهويَّة، أو ما سمَّاه بول ريكور: «الكوجيتو الجريح»، المعمور بالشكوك والآلام والضغائن؛ أي المسألة هي قبل كلّ شيء: «مشكلة الأنا مع ذاتها».

المراجع

1. ابن خلدون، المقدِّمة، تحقيق وتقديم عبد السّلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ط1، 2005.

2. ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، دار صادر، د.ت، 4 أجزاء.

3. Boèce, La Consolation de la philosophie, trad. C. Lazam, Paris, Rivages, 1989.

4. Carraud (Vincent), L'invention du moi, Paris, PUF, 2010.

5. Debray (Régis), Le feu sacré, Paris, Fayard, 2003.

6. Descombes (Vincent), Le parler de soi, Paris, Gallimard, 2014.

7. Dumont (Jean-Paul, éd.), Les Présocratiques, Paris, Gallimard, coll. «La Pléiade», 1988.

8. Girard (René), Les origines de la culture, Paris, Hachette coll. «Pluriel», 2004.

9. Girard, La violence et le sacré, Paris, Hachette, coll. «Pluriel», 1998.

10. Girard, Quand ces choses commenceront, Entretiens avec Michel Treguer, éd. Arléa, 1994.

11. Girard, Le Bouc émissaire, Paris, Grasset, 1982.

12. Greisch (Jean), Paul Ricoeur: l'itinérance du sens, Jérôme Millon, coll. «Krisis», 2001.

13. Guéroult (Martial), Descartes selon l'ordre des raisons, Paris, Aubier, 1953.

14. Hall (Edward T.), The Hidden Dimension, 1966, Anchor Books, 1992.

15. Locke (John), Essai concernant l'entendement humain (1694), trad. P. Coste, Paris, Vrin, 1983.

16. Ricoeur (Paul), Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.

17. Ricoeur, Temps et récit, III- Le temps raconté, Paris, Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», 1985.

18. Merleau-Ponty (Maurice), Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945.

19. Said (Edward), Orientalism. Western Conceptions of the Orient, Vintage Books, 1979.

20. Serres (Michel), Atlas, Paris, Julliard, 1994.

21. Strawson (Peter), Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics, Routledge, 1959, trad. fr. Les individus. Essai de métaphysique descriptive, trad. A. Shalom et P. Drong, Paris, Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», 1973.

22. Wittgenstein (Ludwig), Tractatus logico-philosophicus [1922], introduction by Bertrand Russell, Routlegde & Kegan Paul, 1960.

حُصونٌ وشُرفات: استراتيجيّات الهويّات الثقافيّة ومسألة الغَيْريَّة

رندى أبي عاد*

يرتبط مفهوم الهويَّة بمفهوم الغيريَّة ارتباطاً يَعْصى على الفصل. فالعقل، مذ تفكَّر في ماهيَّة الذاتيَّة، وفي كلّ مرَّة ساءل كائناً حول كيانه وكينونته، رامَ، في الواقع، معرفة ما هو عليه هذا الكائن ليصوغ المعرفة تحديداً. ولمَّا كان تحديد الشيء من أوائل معرفته وتعريفه، ولمَّا كان يحتوي خلاصة صفاته الموجِبة، بات من البديهي القول: إنَّ كلَّ تحديد هو، من حيث دلالته التضمينيَّة، إيجاب ونفي في آن واحد. إنَّه بقدر ما يؤكّد خصوصيَّة الكائن موضوع التحديد بقدر ما يستثني، من خلال فعل التأكيد نفسه، كلّ ما ليس هو عليه الشيء في ذاتيّته، مستبعداً الصفات الدخيلة والعرضيَّة وكلّ ما لا يصلح اعتباره ملازماً للموضوع؛ حيث يستحيل أن ينفكّ عنه تحت طائلة الانحلال الأنطولوجي. من هذا المنطلق الأرسطوطاليسي، دَرَج اعتبار الثبات والديمومة والشموليَّة والتمايز ثوابت عامَّة يقوم عليها مفهوم الهويَّة.

في سوسيولوجيا الأفراد والجماعات، تشكّل الهويَّة، بالاستناد إلى الخلفيَّة الأنطولوجيَّة المذكورة، العامل الموحِّد للشخصيَّة. في الواقع، لم تكن الهويَّة يوماً، من حيث المفهوم، مادّيَّة، حسّية، ملموسة. إنَّها، على المستوى الاجتماعي، اللّحمة غير المنظورة التي تثبّت الخصوصيَّة من حيث إنَّها وعي وإدراك باطني حميم لهذه الخصوصيّة؛ أي لكون الذات متمايزة وفريدة. هذا الوعي هو، بالتالي، ما يتيح لصاحبه أن يقول «أنا» أو «نحن»، مؤكّداً بذلك أنَّ تصوّره لذاته قائم أوّلاً على مبدأ الاختلاف ومن ثمّ، انطلاقاً من المبدأ، على تصوُّر للآخر وللمسافة الملازمة للغيريَّة في جميع أشكالها.

والهويَّة المتأصّلة في الوعي واللّاوعي على السواء هي رابط الانتماء والتجذّر والشراكة الذي يحدّد فضاء العائلة أو الطبقة الاجتماعيَّة أو الجسم المهني أو الحزب أو الوطن. بتعدُّد الفضاءات والمساحات تتعدَّد الهويَّات، لا بل تصير الهويَّة كلًّا مركّباً تتنوَّع صِيغ تركيبته وفقاً لتعدُّد الانتماءات وتقاطعها. في جميع الأحوال تبقى الهويَّة نواةً أنطولوجيَّة صلبة ضامنة لاستمراريَّة صاحبها الوجوديَّة. فرابط الانتماء والتجذّر والشراكة يشمل الماضي والحاضر والمستقبل؛ لأنَّه، في قلب الخليَّة المجتمعيَّة الصغرى كالعائلة وصولاً إلى المجموعات الكبرى كالشعوب والإثنيَّات، دليل اضطلاع بماضٍ واحد وحاضر واحد ومستقبل واحد. أمَّا الماضي، فلأنَّ الموروث من التجارب والمكتسبات واحد، أمَّا الحاضر، فلأنَّ المشروع واحد وجهد البناء جامع، وأمَّا المستقبل، فلأنَّ الإرادة واحدة والرؤية جامعة. بناءً عليه، قد يبدو للبعض أنَّ الهويَّة شعار أو تنظير أجوف ليس له غير صلة ضبابيَّة بالواقع يصعب استشفافها وتحديدها. في الحقيقة، إنَّ مقوّمات الهويَّة التي تؤلّف ما نسمّيه خصوصيَّة الفرد أو الجماعة وترسم ملامح الشخصيَّة، تجمع في ذاتها، إلى الثابت في مقابل جميع المتغيّرات، ديناميَّة تتبيَّن في تاريخانيَّتها. أمَّا المقصود بالتاريخانيَّة، فتمظهرات الخصوصيَّة في السياسة والاجتماع والثقافة. من خلال تجلّياتها وتلوُّناتها الأنثروبولوجيَّة والوجوديَّة يتشكّل الرابط المعنويّ معيوشاً، وتنضح الهويَّة من المسامات النفسيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة كاللغة والدين والمذاهب الفكريَّة والإيديولوجيّات وصُروح الذاكرة الجماعيَّة والنصوص التشريعيَّة والسلوكيَّات والقِيَم ونتاج الفكر والفنّ والعلم والأدب والتقاليد والفولكلور والأمثال وغيرها. وتتبلور الهويَّة فعليّاً في بنيتها الديناميَّة التي تطول فضاءات الحياة العامَّة والخاصَّة. إنَّها، لهذا السبب، دائمة التأرجح بين المدارات التي تتجاذبها، ولعلَّ أهمَّها التقليد والحداثة والاستمراريَّة والتجدُّد والانفتاح والتقوقع.

---

* أكاديمية من لبنان.

فالهويَّة ليست مُعْطىً نهائيّاً جامداً، بل هي، على أساس الثوابت التاريخيَّة التي تشكّلت منها واستمدَّت من مضامينها ملامح ذاتيّتها، في طور بناء دائم وتطوُّر دائم ونموّ دائم. ولا شكَّ في أنَّ التحدّي الأكبر في وجه كلّ الهويَّات يكمن في مدى قدرتها على محاكاة العصر والحدث والآخر مع الإبقاء على الخصوصيَّة. يتبيَّن ممَّا سبق كم أنَّ التاريخانيَّة هي، في ما يتعلّق بالهويَّة، أكثر النقاط حساسيَّة. إنَّها سيف ذو حدَّين؛ لأنَّها مساحة تفاعليَّة شاسعة لجدليَّة مفتوحة بين الُمغايِر والذاتي وبين التمايز والتماثل. تاريخانيّتها تنقذ الهويَّةَ من الرّكود عندما تفتح لها نوافذ على مشهديَّات ثقافيَّة جديدة، لكنَّها، في الوقت عينه، ومن خلال الآليَّة عينها، ترميها في مهبّ الآخر، ذاك المختلِف المغايِر، وتعرّضها لتأثيرات المناخات الغريبة. ولطالما أثارت مسألة الآخر، من خلال ارتباطها الجوهري بمسألة الهويَّة، هواجس قابعة في كهوف اللّاوعي والذاكرة الجماعيَّة، بينما قلَّ الكلام عن الآخر مكمِّلاً للذات، محرّكاً وداعماً لها في ذاتيّتها، حتى باتَ، إذا ما ورد في أوساط نخبويَّة معيّنة، استثنائيَّاً جدّاً.

اهتمَّت الفلسفة بمسألة الغيريَّة وتناولت إشكاليَّة الآخر في بعدها الأنثروبولوجي ابتداءً من عصر النهضة الأوربيَّة، علماً بأنَّ للإغريق في العالم القديم موقفاً معلوماً من «الغريب» ومن موقعه في المدينة. مع عودة الموضوع اليوم إلى واجهة الاهتمامات الكبيرة على ضوء الأحوال العالميَّة الرّاهنة ومستجدّاتها، لا بدَّ من أن تستوقفنا محطّات في تاريخ الفكر والحضارات –على اختلاف مضامينها وتفاوت المواقف من هذه المضامين، ومهما استتبعت هذه الأخيرة من أحكام أخلاقيَّة حول توجُّهاتها عندما يقاربها العقل المعاصر من منظاريَّة حقوق الإنسان ومكتسبات الشعوب ونضالاتها– تشكّل نقاط استدلال لكلّ ساعٍ إلى قراءة التاريخ قراءةً مستنيرة. والقراءة المستنيرة تحيط بسياقات عديدة وتقارن الشبكات الفَساريَّة (herméneutiques) التي تغربل الُمعطى النصّي والمادَّة الحضاريَّة لتستبقيَ منها الرّوابط والمعادلات والمنظومات ذات الوقع والأهمّيَّة.

بالعودة إلى موقع «الغريب» عند اليونان، الذي ألهم لاحقاً، إلى حدٍّ كبير، المشَرّع الروماني، فإنَّ المسألة ارتبطت أوّلاً بمعايير اقتصاديَّة بحتة. أمَّا ارتباطها بالهويَّة والمؤسَّسات، فقد جاء متأخّراً. فالمدن اليونانيَّة في معظمها مرافئ بحريَّة مشرَّعة على المتوسّط، تستقبل كمّاً هائلاً من المهاجرين والتجَّار والمرتزقة. غير أنَّ الاختلاط الإثني والثقافي ظلَّ حالة اجتماعيَّة من غير أن يُسفر الواقع التعدّدي عن تشريع متقدّم في ما يتعلّق بموضوع «الغريب». جلُّ ما قدَّمته المدينة لبعض الغرباء امتيازات محدودة مقابل خدمات. فكان أن أُتيح لهم دمج محدود، لكنَّ فرص تمثّلهم ظلّت معدومة. فالوعي السياسي للهويَّة والمواطنة بقي مرهوناً بموقف تمييزي يثبّت التفوُّق الحضاري اليوناني. ولعلَّ سعي الرّواقيَّة لنشر مفهوم «المواطنيَّة العالميَّة» (cosmopolitisme) هو المحاولة المجدِّدة اليتيمة في هذا السياق. غير أنَّها لم تقصد من خلاله أنَّ العالَمَ موطن كلّ إنسان بقدر ما أرادت تأكيد أنَّ الفيلسوف الحكيم قادر على العيش في أيَّة بقعة من بقاع الأرض مواطناً يونانياً. إذاً لم يشكّل الأجنبي يوماً عقدة للوعي السياسي اليوناني في العالم القديم الذي نظّم العلاقة به على أساس تمييزي. لحظ اليونان فرقاً على المستوى السياسي بين اليوناني والأجنبي، وعلى المستوى الثقافي بين اليوناني والغريب الذي سمّي بربريّاً[1] (barbare) تأكيداً على استحالة تمثّله ودمجه. قسَّم اليونان العالم إذاً إلى معسكرين هما: اليونان والآخرون. الآخرون: كلّ الآخرين برابرة لأنَّهم غرباء. أمَّا نوعيَّة التعاطي معهم، فمتفاوتة بتفاوت وزنهم العسكري والاقتصادي. ثقافيّاً، حظي الآخَر المختلِف بنوع من الفضول المتعاطف، لكنَّ الفوقيَّة اليونانيَّة حالت دون التلاقح الثقافي العميق وقطعت الطريق على إمكانيَّة فوزه بموقع سياسي في المدينة وتثبيته في صيغة قانونيَّة. عموماً لا يصحُّ الكلام عن عنصريَّة يونانيَّة؛ لأنَّ اليونان القدماء، وإن استبْقوا الأجانب في موقع دون المواطنيَّة حرصاً منهم على الهويَّة، فإنَّهم نجحوا إلى حدٍّ بعيد في خلق مناخ تعدُّدي فريد في قلب المدينة.

1- المفردة من حيث أصلها اللغوي تعني «الغريب»، ولا تتضمَّن أحكاماً تقويميَّة. فاللاتينيَّة (barbarus) مشتقّة من اليونانيَّة (barbarous) وهي حاكية صوتيّة من شأنها الإشارة إلى غرابة وصعوبة الإدراك السمعي للغات الأجانب وطريقة تواصلهم. وأمَّا دلالاتها المتعلّقة بالبدائيَّة والجهل فناتجة عن استيلاء لاحق على المفهوم، وهي من ثَمَّ غائبة تماماً عن المقصديَّة اليونانيَّة.

مع إشراق النّهضة وخوض أوروبا فتوحات سياسيَّة وثقافيَّة شرَّعت أمامها أبواب عوالم جديدة، وقف الإنسان الأوربي وجهاً لوجه أمام الآخر في دهشة وارتباك. إنَّ اقتناع العقل الأوربي بتفوُّق الثقافة الأوربيَّة غذَّى الفوقيَّة التي تعامل بها مع الآخر، واستثار تساؤلات حول إنسانيَّة هذا الآخر ومستوياتها المحتمَلَة. من التساؤلات الرائجة آنذاك تلك التي دارت حول وجود (أو عدم وجود) عقل ونفس وروح لدى الإنسان من الشعوب الأصيلة، إلى التشكيك في إنسانيَّة الآخر، ارتفعت أصوات مغايرة في خضمّ الفورة الاستعماريَّة،أو مذ لاحت بوادرها، لتصوغ خطاباً إنسانويَّاً نقديَّاً تقدّميَّاً جريئاً. كان مونتاني (Montaigne) رائداً عندما كتب (1580) في نسبيَّة الأحكام حول ثقافة الآخر قائلاً: «كلٌّ يَتَّهِم بالهمجيَّة ما لم يعهده»[2]. في المجال نفسه، يحاول مونتسكيو (Montesquieu) أن يقارب، تحت غلاف الفكاهة اللطيفة، احتكاك الثقافات المتباينة واختبار الغربة والاستغراب والتغرُّب من خلال أسفار وسياحة فارسيّين من أصفهان في رحاب باريس. فجاءت «الرسائل الفارسيَّة»[3] (1721) لتزعزع الكثير من اليقينيَّات الثقافيَّة الرّاسخة، وتدافع عن مبدأ نسبيَّة الثقافات.

اهتمَّ مفكّرو الأنوار بموضوع التسامح[4]، واستفاضوا في الكتابة حوله مستمدّين الإشكاليَّة من التحدّي الذي فرضه العالم الجديد على العقل الأوربي. ومع انطلاقة علم الاجتماع خلال القرن التاسع عشر عِلماً مستقلاًّ له حقله ومنهجيّته، تعاظم الحيّز الذي احتلّته هذه الموضوعات بين أولويَّات البحث.

لكنَّ المعادلة العابرة للموضوعات ظلّت جدليَّة الأنا والآخر. توصيف العلاقة بالجدليَّة يستبعد الترتيب الكرونولوجي وثنائيَّة العلّة والنتيجة؛ فالجدليَّة هنا تستتبع حركة فَساريَّة دائريَّة تشبه لعبة المرايا؛ ذلك أنَّ وعي الذات لذاتها؛ لأنَّه يقترن لا محالة بوعيها لغير ذاتها، قائم على الغيريَّة ومتزامن مع تصوُّر الأنا للآخر. في المقابل، إنَّ إدراك الآخر يبقى مرهوناً بإدراك الذات. تزامن الإضاءات وتكاملها بين الذاتيَّة والغيريَّة اتَّخذ له في تاريخ الفكر منحيين رئيسين: الأوَّل يقول إنَّ الاختلاف مولّد للخلاف، فالعلاقة بالآخر نزاعيَّة لا مكان فيها للعيش معاً وديمومة الواحد من أطرافها لا تكتمل إلّا على حساب الطرف الثاني. بهذا يكون وجوب الإلغاء حاجة أنطولوجيَّة، وأمَّا تلوُّناته التاريخيَّة فمرهونة بالتعيّنات الطارئة. في هذا الإطار، تطالعنا فلسفات قد لا تبدو للوهلة الأولى ذات صلة، نظراً لظروف نشأتها وللمناخات التي مهَّدت لها لكنها، في الحقيقة، من حيث جوهر مضامينها، تفترش جميعها المبدأ النزاعي أرضيَّة مشتركة وتبني على أساسه رؤيتها في الدولة والحكم والتاريخ: البراغماتيَّة السياسيَّة لدى هوبس (Hobbes) ومكيافيلي(Machiavel) مثلاً أو قراءة هيغل (Hegel) للصيرورة التاريخيَّة وللنحو الذي تتعاقب فيها عليه الطريحة ونقيضتها أو مقاربته للرّهانات المتحكّمة في موازين القوى في جدليَّة العبد والسيّد. في الخانة عينها يندرج تبنّي ماركس (Marx) للنظريَّة الهيغليَّة وتوظيفه لها في المشهديَّة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة وتأكيده على صلاحيَّتها العابرة للمجتمعات والثقافات في ما يتخطّى الزمن الرّاهن ليجعل من صراع الطبقات محرّك التاريخ الأوَّل.

على مستوى آخر، شهد قرن هيغل وماركس ولادة منظومات فكريَّة عنصريَّة تغذَّت من خلاصات البحوث التي قامت بها البعثات الأنثروبولوجيَّة لتنسج منها إيديولوجيَّات عنصريَّة عرقيَّة ليس أقلّها كتاب غوبينو (Gobineau) حول تفاوت الأعراق البشريَّة[5]. حلم القرن التاسع عشر بالنقاء العرقي، وقال بهرميَّة الإثنيَّات؛ فصنَّف البشر والثقافات تصنيفاً تدرَّج من أدراك البدائيَّة حتى ذرا الرّقي، بناءً على معطيات بيولوجيَّة وجينيَّة. هذا الفكر سوف يفرز في القرن التالي العنصريَّة الفاشيَّة المتفاقمة في الهذيان النازي وتعاطيه مع

2. Montaigne Michel (de), Essais, I, XXXI. «Chacun appelle barbarie ce qui n’est pas de son usage».

3. Montesquieu, Lettres persanes, Livre de Poche, Paris, 1972.

4- راجع:

Locke John, Lettre sur la tolérance, 1689.

Voltaire, Traité sur la tolérance, 1763.

5. Gobineau, Joseph Arthur (de), Essai sur l’inégalité des races humaines, 1853.

الهويَّات غير الآريَّة. أمَّا الطرح الأقرب إلينا زمنيّاً، فذاك الوارد عند هنتنغتون (Huntington) الذي يؤكّد أنَّ المنظومة العالميَّة الجديدة قائمة على توازنات وتجاذبات الهويَّات الثقافيَّة وتشكّل تكتّلات ثقافيَّة حول دول-منارات، ليخلص إلى أنَّ الغرب، إذا ما أراد البقاء، وجب عليه إثبات وتثبيت خصوصيّته الثقافيَّة في وجه الهويَّات القويَّة التي تهدّده في كيانه وأخطرها الصين والإسلام[6]. بناء الهويَّة وتحصينها يقتضي ابتداع أعداء؛ إذ لا يمكن أن تحبَّ ما أنت عليه، إن لم تكره ما لست عليه.

تتمظهر استراتيجيَّات الحراك الثقافي في ديناميّتين: تطبيعيَّة ودفاعيَّة، والثانية عادةً جواب على الأولى. في جميع الأحوال، إنَّ الواقع الذي تفرزه استراتيجيَّات الهويَّات الثقافيَّة مرآة لسياسات الحكومات والدول، يخدم مصالحها الاقتصاديَّة والعسكريَّة، ويخضع لمقصديَّات مبطّنة تتوسّل الثقافة لمآرب غير ثقافيَّة.

يجمع المنحى الثاني الفلسفات التي اعتمدت وجه الآخر وحضوره رافعةً لارتقاء الأنا في الإنسانيَّة، وشرطاً من شروط اكتمال الذات في بعدها العلائقي، كما هي الحال لدى لفيناس (Lévinas) وبوبر (Buber)، وفي كلّ الشخصانيَّات من مونيه (Mounier) إلى نيدونسيل (Nédoncelle) مروراً بمارسيل (Marcel). وفي امتداد الخطّ الفكري المتحدّر مباشرة من ميشال هنري (Michel Henry) وجان-لوك ماريون (Jean-Luc Marion)، يميّز إيمانويل هوسّي(Emmanuel Housset) بين ذاتيّتين: الأولى تنأى بنفسها عن كلّ مغايِر، شبّهها بالجزيرة؛ لأنَّها حريصة على المسافة التي تفصل عن الثنائيَّة التقليديَّة بين الخارج والداخل، الغريب والحميم، الآخر والأنا، وعلى المواجهة بينهما واستحالة تخطّيها. والثانية تعدّ الغيريَّة ملازِمة للخصوصيَّة في ديناميَّة تفاعل لا تتوقف، حتى ليصحّ فيها القول إنَّ الدخول إلى الذات لا ينفصل عن الخروج إلى الآخر. عموماً يندر أن نجد على أرض الواقع ترسيمات للحراك الثقافي لدى الشعوب والجماعات تابع لنمط واحد دون الآخر. فعلاقة الهويَّات الثقافيَّة بعضها ببعض أشبه بمدٍّ وجزر وأفعال وردّات فعل تتدرَّج من التلاقح السّلمي حتى المواجهة الحادَّة. وتتمظهر استراتيجيَّات الحراك الثقافي في ديناميّتين: تطبيعيَّة ودفاعيَّة، والثانية عادةً جواب على الأولى. في جميع الأحوال، إنَّ الواقع الذي تفرزه استراتيجيَّات الهويَّات الثقافيَّة مرآة لسياسات الحكومات والدول، يخدم مصالحها الاقتصاديَّة والعسكريَّة، ويخضع لمقصديَّات مبطّنة تتوسّل الثقافة لمآرب غير ثقافيَّة.

إنَّ تداخل الهويَّات السياسيَّة والهويَّات الثقافيَّة، لا من حيث طبيعتها؛ بل من حيث تقاطعها الظرفي، يجعل التموقع في الواقعيَّة السياسيَّة البحتة أو في الطوباويَّة الشخصانيَّة البحتة غير ممكن؛ لأنَّ حراكها رهن بمخطّطات هجينة تجمع، إلى المشروع السياسي، موقفاً موجباً من ثقافة الآخر. وكما أنَّ الواقع الميداني مركّب، يفرزه تضافر عوامل شتّى، كذلك صورةُ الآخر في خصوصيّته الثقافيَّة مركّبة. سلّط إدوارد سعيد (Edouard Saïd) الضوء على هذه الناحية عندما كتب في مقدّمة «الاستشراق» أنَّ الآخر هو فكرة الآخر. فمحدوديَّة قدرتنا على التلبّس والتقمّص(empathie) تكرّس إبستمولوجيا الآخر مزيجاً من معنيين: جامعي وتخييلي.

من شأن تداخل المعاني وتفاوت مستويات المقاربة والإدراك أن يحثّا الجماعات على مضاعفة الجهود لتبيان وجهها الثقافي في حلّة متمايزة. التمايز هو العلامة الفارقة للفرادة الثقافيَّة، يكرّس منظوريَّة الجماعة في الفضاء العام. وبقدر ما يزداد تمايزها الثقافي تعظم منظوريَّتها ويكبر حضورها لتغدو لاعباً سياسيّاً لا يجوز استثناء دوره وتأثيره. منظوريَّة الثقافات تحول دون تجاهلها وتلجم إلى حدٍّ ما وقاحة قمعها وشراسته. صحيح أنَّ آليّة القمع ليست ثقافيَّة في جوهرها، وهي بالتالي قادرة بالضغط والترهيب، إذا ما توافرت أدواتها، على أن تبيد ثقافة، لا لتفوّقٍ نوعيّ بل لتفوّقٍ في الوسائل. لكنْ صحيح أيضاً أنَّ الثقافات تتنفّس حريَّة. فغريزة البقاء المتأصّلة فيها تأبى الترويض

6- راجع القسم الأوّل، الفصل الأوّل من:

Huntington Samuel, Le choc des civilisations, Odile Jacob, Paris, 1997.

والتدجين، وتغذّي الانتفاضات المقاوِمَة لخطط الافتراس كالتهميش والامتصاص والتذويب والابتلاع. يقظة الثقافات، بغضّ النظر عن رصيدها العددي، هي مبدئيّاً من إفرازات فوبيا الموت الثقافي.

الموت الثقافي أفظع أشكال الزّوال. لا تندثر حضارة لنقص في الموارد الماديَّة، لكنَّها تتلاشى عندما يأفل وهجها وتذوي خصوصيّتها بفعل تعيّنات خارجيَّة صادرة عن ثقافات أخرى، أو داخليَّة ناتجة عن تقاعس في الحفاظ على الموروث. الحرص على الخصوصيَّة أولويَّة الأولويَّات بالنسبة إلى كلّ الثقافات. يستثير الهمم للحفاظ على نهج عيش بما يتضمَّنه هذا الأخير من رؤية للذات والآخر والكون وما تستتبعه الرؤية من سنن اجتماعيَّة ومقاييس للخير والجمال، ويحفز لهذه الغاية على إقامة المحميَّات الثقافيّة كمجال حيويّ وبيئة حاضنة للخصوصيَّة. الواحات الثقافيَّة متعدّدة الأشكال: أحياء مغروسة في قلب المساحات المُدُنيَّة كالـ: (Bronx و Chinatown و Little Italy) في حواضر أمريكا الشماليَّة. واحات عربيَّة في شمال وجنوب القارّة، ولاسيَّما تلك التي ولّدتها الهجرة الفلسطينيَّة واللّبنانيَّة والسّوريَّة. هذه الأماكن مهد استقرار وتجذّر جديدَيْن. يتنشّق فيها أهلها هواءً وهوىً في آن واحد. فيها ما يخاطب الحواسّ والعاطفة من روائح وطعم ونغم وألوان. لكنَّ اللّغة تبقى دون ريب أهمَّ حامل وناقل للثقافة. وليس من باب المصادفة أن تعيرها الجماعات اهتماماً خاصّاً فتدأب على تعليمها وتعلّمها واستعمالها. إنَّ الثقافات التي اختبرت مأساة المنفى والاقتلاع من تربتها هي عادةً الأكثر تعلّقاً بلغتها وأشدّها غيرة على نقائها؛ لأنَّها ترى فيها خشبة خلاص تحول دون غرقها في لجَّة الزوال التدريجي. وقد نجحت ثقافات عديدة في الحفاظ على لغاتها، ولا سيّما في أوساط الشتات كاليهود والأرمن والأكراد، فأسَّست المدارس والصحف والإذاعات، ونشطت من خلالها في صون خصوصيَّتها وتراثها. في القرن التاسع عشر قاوم العرب حركة التتريك بدفاع شرس عن لغة الضاد صَدَّ الحركة الجارفة بحركة مقابِلة مهّدت لنهضة فكريَّة كبيرة. كيف يقاوم العرب اليوم تهويد فلسطين؟

على مستوى آخر، يشير تنامي الحركات الاستقلاليَّة إلى قلق وجودي لثقافات طفح كيلُها من تضييق الخناق حول عنقها عبر الإمعان في تطبيعها داخل كيانات سياسيَّة حياديَّة مصطَنَعَة. ظاهرة عودة القوميَّات مؤشّر كمّي ونوعي لوصف هذه الحالة. فما من أسبوع ينقضي إلّا ويطالعنا خبر متعلّق بحركة استقلاليَّة، هنا أو هناك، داعية إلى خلق كيان سياسي يشهر تمايزه الثقافي في وجه العالم. ولا يظنَّن أحد أنَّ الأمر وقف على البلدان النامية. من اللافت أنَّه يقضّ أركان الدول المتقدّمة. في القارة الأوربيَّة وحدها عشرات الحركات الاستقلاليَّة، نذكر منها تلك التي في كورسيكا وبلاد الباسك وشمال إيطاليا، وأخيراً، وربَّما ليس آخِراً، في كاتالونيا[7].

المفارقة هي أنَّ مفتعلي سياسات تدجين الثقافات يدَّعون أيضاً أنَّهم في موقع الدفاع عن خصوصيّتهم في وجه المدّ الجارف الذي يحاصرهم ثقافيّاً من جرَّاء الحراك الديمغرافي وموجات النزوح والهجرة الحاملة إليهم من الأعراف والتقاليد والقيم ما لا يتجانس مع موروثاتهم الثقافيَّة. من عوارض هذا المأزق الثقافي طفرة اليمين المتطرّف في بلدان عديدة كألمانيا وبولندا وقدرة قاعدتها على حمل مرّشحيها إلى سدَّة الحكم كما حصل مؤخّراً في النمسا. الملحوظ أنَّ التعدّديَّة الثقافيَّة في المجتمعات الفسيفسائيَّة تفرز اليوم جماعات مُحبَطَة، مطعونة في خصوصيَّتها الثقافيَّة، ترفع قهرها جرحاً مفتوحاً على الملأ. حذارِ من الهويَّات المجروحة، فوجعها يتخثّر جيوب عنف.

7- البحث لا يقدّم مسحاً للمشكلات الثقافيَّة كافةً الناتجة عن اضطهاد الخصوصيَّات الثقافية. هناك، بطبيعة الحال، ما يستحقّ التوقّف عنده مطوّلاً كالخصوصيّة الغجريَّة في شرق ووسط أوربا، وخصوصيّة الهنود الأصليين في أمريكا والإنويت في القطب الشمالي، ممَّن غدوا ضحيَّة الغيتوهات والإبادة الثقافيَّة. لكنَّ معالجتها تتخطّى حدود هذه المقالة.

كتب فيفيوركا (Wieviorka) في «العنف»: إنَّ أزمة الثقافات في كلّ زمن تولّد عنفاً ظرفيّاً ناتجاً عن عجز الثقافات عن إثبات خصوصيَّتها والفوز باعتراف الآخرين بها[8]. إنَّ الحاجة إلى كسب الاعتراف بالخصوصيَّة حيويَّة بالنسبة إلى كيان راغب في الاستمراريَّة، لا يعتقد فيفيوركا أنَّ ثقافات معيَّنة تتآلف طبيعيّاً مع العنف حتى عندما يبدو أنَّ بعض مقوّماتها تنزع إليه. فالثقافات ليست عنيفة في ذاتها؛ بل إنَّ تقاطع الـ(ethos)الثقافي والأداء العنفي آنيّ، لأنَّه انفعالي تجاه فعل الانتقاص من خصوصيَّته، أو ما يُظَنُّ أنَّه كذلك.

يُفهَم الكلام على الهويَّات القاتلة عادةً على أنَّه كلام على ثقافات تقتل غيرها. الخطيئة العظمى هي أن تكون الهويَّات الثقافيَّة قاتلةً لنفسها. من عوارض الثقافات الانتحاريَّة الخوف المتمظهر في الخطاب والـ(ethos) أصوليَّةً وعصبيَّات. لكنَّ الخوف ليس قَدَر الهويَّات الثقافيَّة. يكفي أن نتذكّر تجربتين ثقافيّتين، تفاعليّتين، حواريتين بامتياز، مشرِّفتين للإنسان: الحالة المتوسّطيَّة والحالة الأندلسيَّة.

لكنْ ثمَّة عنف ملازم للتعاطي مع التمايز الثقافي يتجلّى في انزلاق العنصريَّة نحو الاضطهاد. فعوض أن يتشظّى العنف حيالَه في الفضاء العام يتبلور حول كبش فداء (bouc émissaire) هو الضحيَّة المثلى، لا لأنَّه مختلف في ذاته؛ بل لأنَّ اختلافه يفضح هشاشة المنظومة الثقافيَّة المحلّيَّة القائمة، ويجبر على مراجعة بعض مقوّماتها. لتغليف هذا الضعف ولتحويل الأنظار عنه، ينكبُّ العنف على الضحيَّة لتدفع، بحجَّة اختلافها، ثمن معطوبيَّة المنظومة السائدة. يؤكّد رينيه جيرار (René Girard) أنَّ نظريَّة كبش الفداء قاعدة أنثروبولوجيَّة، لكنَّها ليست برهاناً على ارتباط الثقافات العضوي بالعنف، بقدر ما هي محاولة لتفريغ العنف على فرد أو مجموعة يصار إلى إقصائه خارج الأسوار لتطهير المكان أو المجتمع، على أن يكون الإقصاء جغرافيّاً أو رمزيّاً أو الاثنين معاً.

من مظاهر العنف الظّرفي للثقافات ثورة المستعمَر على المستعمِر؛ إنَّها نتيجة التناقض الذي ينهش وجدان المستعمَر. قال ميمّي (Mem-mi): إنَّ المستعمَر يصبو إلى التمثّل بالمستعمِر، حتى لو كلّفته رغبتُه غربةً عن الذات. لكنَّ الغربة تؤدّي إلى شعور بالخيانة، وخجل من هذا الشعور. رغم ذلك يجهد في التمثّل، لكنَّ تعرُّضه للتهكّم وتفشيله من قبل المستعمر يرميانه في عدميَّة وجوديَّة مأساويَّة، في مساحة لا ثقافيَّة خارج ثقافته الأصليَّة التي طلّقها وخارج ثقافة الآخر التي لم يفلح في ولوجها. عندئذٍ ينقلب إعجابه بثقافة الآخر كرهاً وشحناً لمحاربتها.

تظهر غالبيَّة التبيانات الثقافيَّة أنَّ العامل الأكثر رواجاً الذي يتحكَّم بالـ (ethos) الثقافي هو الخوف؛ الخوف من الاختلاف والتنعُّم بالكسل أو الترف الوجودي الذي يوفّره المألوف. من هنا الحاجة إلى ترسيم حدود إقليمها الثقافي حيويَّة بالنسبة إلى الجماعة؛ لأنَّها تشكّل خطّاً دفاعيّاً متقدّماً يقي عواقب الاسترسابات الدخيلة، ويحفظ حدّاً أدنى من النقاء والديمومة.

مع ظهور الثقافة الرّقميَّة ببنيتها الشّبكيَّة المِجَسّيَّة، سقطت الحدود الثقافيَّة، فاستبشر الكثيرون خيراً؛ إذ رأوا في شموليَّة التواصل أسساً لإنسانويَّة جديدة، لكنَّ الثقافة الشبكيَّة مصدِّرة لنموذج ثقافي كونيّ، منمَّط، مسطِّح للخصوصيَّات، والتواصل الثقافي مبيد للثقافات. من ارتداداته أنَّه، عكس المتوقَّع، لا يزيل الحواجز بين الناس، على العكس، لقد تضاعفت في العقود الأخيرة الحواجز المعنويَّة، وأحياناً المادّيَّة، بين الشعوب؛ حيث لم يسبق أن شهدنا، مثلما نشهد اليوم، هذا الكمّ من الخوف المتمظهر انكماشاً وتقوقعاً. يحسن التساؤل هنا حول ما إذا كانت الحدود الثقافيَّة هي حقّاً المشكلة، أم أنَّ المشكلة في غياب الحدود ومحْوها. يعتقد ريجيس دوبراي (Régis Debray) أنَّ رمزيَّة الحدود قويَّة جدّاً وملازمة لكلّ الثقافات. لكلّ ثقافة دارها وحديقتها وسياجها. أمَّا ادّعاء الشّبكات الرقميَّة، بالمعلومات

8. Wieviorka Michel, La violence, Hachette Littératures, Paris, 2005, 192 - 193.

التي تنقلها والواقع الافتراضي الذي تسوّقه، أنّها تفرز ثقافة، فباطل. الثقافات فضاءات نسكُنُها بينما الفضاء الرّقمي مجرَّد فضاء عبور. والإنسان لا يعبر الثقافة؛ بل يتأصَّل فيها. حاجته الأنطولوجيَّة للانتماء تستتبع أن يكون له أرض وبيت. الثقافة بيت الإنسان. الشّبكات الرقميَّة لا تمدّه بثقافة؛ لأنَّ الشبكة تطول الكون بتمدّدٍ يتعاظم على حساب العمق والخصوصيَّة. ومن دون عمق لا تأصّل ممكناً. الثقافة الرقميَّة هي إذاً انتكاس ثقافي؛ إنَّها لا ثقافة. أمَّا حدود الفضاءات الثقافيَّة، فإنَّها كالدواء: في الوقت عينه، سمّ وعلاج. الأمر يتوقّف على المعايرة؛ إنَّها، على مستوى الجماعات والدول، حكمة التعاطي مع الاختلاف وحوكمة التعدّدية الثقافيَّة. وهي لعبة توازن ذكي بين تطرُّفين: وضعيَّة الانكماش المرضيّ ووضعيَّة الانفلاش الساذج.

إذا سلّمنا أنَّ جميع الثقافات مُختَلَطة وهجينة، وأنَّ هويّاتنا الثقافيَّة، على فرادتها، هي في الواقع دائماً حاصِلة روافد ثقافيَّة متنوّعة[9]، ثبُت أنَّ الثقافات حيَّة؛ تنمو وتتغذّى وتتنفّس وتمرض وتموت. فلنتركها تتنفّس. في ذلك سرُّ شبابها ومفتاح صحَّتها وديمومتها. تموت الثقافات عندما تستسلم للخوف. خوفها من الآخر يقتلها. كذلك إفراطها في الحماية الذاتيَّة. يُفهَم الكلام على الهويَّات القاتلة عادةً أنَّه كلام على ثقافات تقتل غيرها. الخطيئة العظمى هي أن تكون الهويَّات الثقافيَّة قاتلةً لنفسها. من عوارض الثقافات الانتحاريَّة، الخوف المتمظهر في الخطاب والـ(ethos)أصوليَّةً وعصبيَّات. لكنَّ الخوف ليس قَدَر الهويَّات الثقافيَّة. يكفي أن نتذكّر، على سبيل المثال لا الحصر، تجربتين ثقافيّتين، تفاعليّتين، حواريتين بامتياز، مشرِّفتين للإنسان: الحالة المتوسّطيَّة والحالة الأندلسيَّة.

كيف تخرج الهويَّات الثقافيَّة من دائرة الخوف وتبدّد الإسقاطات التي تحجب عنها الآخر في إنسانيَّته؟

كيف توظّف الديمقراطيَّات رصيدها التاريخي، بحروبه وسِلْمه، لتبدّد الإسقاطات التي تحجب الآخر في إنسانيَّته؟

كيف توظّف الأديان رصيدها الرّوحي، بِشكوكِه ويقينه، لتبدّد الإسقاطات التي تحجب الآخر في إنسانيَّته؟

كيف توظّف الإنسانيَّات رصيدها الإبستمولوجي، بأخطائه وإنجازاته، لتبدّد الإسقاطات التي تحجب الآخر في إنسانيَّته؟

الخوف يوصِد الأبواب ويحوّل الثقافة–البيت حصناً سميك الجدران وسجناً يموت فيه أهله اختناقاً. وهو يكاد يُنسينا أنَّ حيطان البيوت، في الأساس، أُطُرٌ جميلة للنوافذ والشّرفات.

9. Todorov Tsvetan, La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations, Biblio essais, Paris, 2015, 99.

مراجع مختارة

-Baslez Marie-Françoise, L'étranger dans la Grèce antique, Realia/Les Belles Lettres, Paris, 2008.

-Camilleri Carmel (e.a), Les stratégies identitaires, PUF, Paris, 2007.

-Debray Régis, Éloge des frontières, Gallimard, Paris, 2010.

-Girard René, Le bouc émissaire, Biblio essais, Paris, 1999.

-Housset Emmanuel, L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité, Cerf, Paris, 2008.

-Huntington Samuel, Le choc des civilisations, Odile Jacob, Paris, 1997.

-Maalouf Amin, Les identités meurtrières, Livre de Poche, Paris, 2016.

-Memmi Albert, Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur, Folio Actuel, Paris, 2016.

-Todorov Tsvetan, La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations, Biblio essais, Paris, 2015.

-Wieviorka Michel, La violence, Hachette Littératures, Paris, 2005.

ـ سعيد إدوارد، الاستشراق، المعرفة، السّلطة، الإنشاء، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، 1995.

تحوُّلات الهويَّة العربيَّة ومآل الفلسطينيين

فيصل دراج*

هناك في البدء ثلاث ملاحظات؛ تقول الأولى: يرث كلّ إنسان هويَّة من شروطه الخاصَّة به، مختلفة في تطوُّرها، تنطوي على العشائري، والدّيني، والقومي، والبيئة الثقافيَّة، علماً أنَّ الهويَّة الموروثة تعارض الحياة في أشياء كثيرة؛ ذلك أنَّ الهويَّة الحقيقيَّة تصنع ولا تورَّث. وتؤكد الثانية أنَّه لا وجود لهويَّة إلَّا في مواجهة هويَّة أخرى تهدّدها أو تتبادل معها الخصام والنفور، قد تصبح متعصّبة وعدوانيَّة في شروط محدَّدة. وتقرّر الملاحظة الثالثة أنَّ الهويَّة في ذاتها محايدة، وما يحرّضها يصدر عن خارجها لأسباب تتوسَّل المصلحة والسلطة، وهي قابلة للصعود والتطوُّر بقدر ما هي قابلة للتراجع والانطفاء.

وفي الحالات جميعاً، إنَّ تصادم الهويَّات في مجتمع محدَّد تعبير عن أزمته، وعن عجز القوى الفاعلة عن توليد حلٍّ مجتمعي، يشعر الأطراف المتصارعة بالعدالة والمساواة والأمان... وربَّما تكون «القوى الفاعلة»، كما نشهد في أكثر من بلد عربي، سبباً للتحريض «الهويَّاتي» ودافعاً إلى استمراريَّته، كما لو كان إيقاظ الهويَّات في مجتمع مأزوم تعويضاً عن الحلّ الاجتماعي الموضوعي، وهروباً إلى حلول زائفة تفضي إلى تفكيك المجتمع واستنزاف قواه.

لم يعرف العالم العربي، في القرن العشرين على الأقل، مشهداً مماثلاً للصدام الهويَّاتي القائم الآن، وفي المجال الطائفي بشكل خاص. وما هو قائم، في أبعاده الدمويَّة، صورة عن تآكل الوضع العربي وتطامنه؛ ذلك أنَّ في اعتناق الطائفيَّة، على سبيل المثال، حجباً للمشاكل التي تعاني منها المجتمعات في العالم العربي، والاستعاضة عنها بقضايا مصطنعة. وبداهة، إنَّ الطوائف والعشائر والقبائل ليست ظواهر مصطنعة، فهي جزء عضوي من الموروث الاجتماعي- الثقافي، إنَّما المصطنع هو التعامل البراغماتي معها، الذي يلبّي مصالح فئات تعطّل السياسات الوطنيَّة المحتملة. ففي مجتمع بالغ الهشاشة، حال المجتمع العربي، إن صحَّ القول، تصدر الهويَّات عن الهشاشة المجتمعيَّة، قبل أن تأتي من التاريخ الخاص بها، ما يجعل هذه الهويَّات تتقهقر عن الوضع الذي كانت عليه، وترتدّ إلى أوضاع بدائيَّة من التعصُّب والانحطاط، لم تكن قائمة في أزمنة سابقة.

1. صعود الهويَّات أم تفكك المجتمع؟

عرفت الذاكرة العربيَّة، في زمن تولّى، شيئاً دُعي «الثورة العربيَّة الكبرى» التي أطلقها الشريف حسين، حاكم مكَّة، إبَّان الحرب العالميَّة الأولى، متطلعاً إلى حريَّة الشعوب العربيَّة ووحدتها. ومع أنَّ الإنجليز، كما هو دأب القوى الغربيَّة عامَّة، أخلفوا وعودهم وبادلوها بأشكال مختلفة من الكذب إلى أن أنجزوا نقائضها، فإنَّ الذاكرة المذكورة، ولعقود متوالية، حفظت ذلك التاريخ وتعاملت معه باحترام، لأنَّ تلك الثورة ارتبطت بآمال قوميَّة عربيَّة، دون النظر إلى براءة شريف مكَّة، ومعرفته الغائبة بأخلاق الاستعماريين. ولعلَّ مصطلح «الأمَّة العربيَّة»، بلغة إنشائيَّة مستمرَّة، أو «القوميَّة العربيَّة»، بلغة صادقة آفلة، هو الذي أقنع المفكّر ساطع الحصري بالربط العضوي بين القوميَّة والثقافة العربيتين، وباعتبار «الثقافة العربيَّة» ثقافة لكلّ الذين يعيشون في مجتمعات العالم العربي، عرباً كانوا أو غير عرب.

* مفكر وأكاديمي من فلسطين.

إنَّ مصطلح «القوميَّة العربيَّة»، الذي أخذ بدءاً من أربعينيات القرن الماضي شكل البداهة، هو الذي وضع في دراسات قسطنطين زريق الشاب بعداً متفائلاً لا يقلُّ عن براءة شريف مكَّة، حين رأى أنَّ استقلال الشعوب العربيَّة، بعد نهاية الحرب العالميَّة الثانية، مدخلاً بدَهيَّاً إلى «الوحدة العربيَّة». لم يكن أحد، في ذاك الزمان، يماري في ضرورة الوحدة، من حيث هي أساس لقوَّة العرب، ووسيلة لمحاربة «التخلّف والتآمر الاستعماري». والمقصود في هذه الحالة، كالتي سبقتها، «الوعي الشعبي العام»، الذي كان عربياً، من دون الحاجة إلى نظريَّات وأحزاب.

إنَّ تصادم الهويَّات في مجتمع محدَّد تعبير عن أزمته، وعن عجز القوى الفاعلة عن توليد حلٍّ مجتمعي، يشعر الأطراف المتصارعة بالعدالة والمساواة والأمان... وربَّما تكون «القوى الفاعلة» سبباً للتحريض «الهويَّاتي» ودافعاً إلى استمراريَّته، كما لو كان إيقاظ الهويَّات في مجتمع مأزوم.. هروباً إلى حلول زائفة تفضي إلى تفكيك المجتمع واستنزاف قواه.

ولن يختلف الموقف الشعبي العربي بعد سقوط فلسطين عام 1948، الذي أجمع على محاربة الصهيونيَّة وأنصارها، واسترداد أرض فلسطين «السليبة». غدت القضيَّة الفلسطينيَّة قضيَّة العرب جميعاً (وهي جملة بلاغيَّة اشتهرت طويلاً) أسهم المثقفون والأدباء في الدفاع عنها وعالجها الشعراء في متواليات من القصائد، في انتظار «قضيَّة مقدَّسة أخرى» عنوانها: حرب التحرير الجزائريَّة. كان في ذلك السياق، الذي بلغ ذروته في خمسينيات القرن المنصرم، ما أطلق كلمة «القومي» التي أصبحت صفة حميدة تلازم «السياسي» والشاعر والفنَّان، وتفصل بين العروبي والشعوبي، وتواجه النزوعات الفرعونيَّة والفينيقيَّة والمتوسطيَّة، بشعارات «أمَّة العرب» و«المجد التليد»، وصولاً إلى معركة ذي قار.

صعدت الهويَّة القوميَّة العربيَّة في النصف الأوَّل من القرن العشرين مدفوعةً ببُعدين: إرادة الانتصار والإيمان بمستقبل عربي فاعل، وتعيين العدو الخارجي، المختلف الهويَّة، الذي تجب مواجهته، ذلك أنَّه لا وجود لهويَّة إلا بمواجهة هويَّة نقيضة، تمثلت آنذاك بالصهيونيَّة والاستعمار.

وإرادة المواجهة، والحال هذه، مهما تكن حدودها، هي ما يوقظ الهويَّة، ويفتح لها آفاقاً جديدة، بعيداً عن زمن لاحق استنام إلى الخنوع والإلحاق والهزيمة، وحجب العدو الخارجي بعدو داخلي مخترع. استعاد الوعي القاصر عزيمته بعد هزيمة 1967، وأمدّته الحرب الأهليَّة في لبنان الربع الأخير من القرن الماضي بقوَّة جديدة، وتمدّد بعد احتلال إسرائيل لبيروت عام 1982، وبلغ ذروته مع سقوط العراق عام 2003، ... والمأساوي في هذا المشهد علاقة التضاد بين الوطني والهويَّاتي، فعوضاً عن أن يكون الحصار الاستعماري الخارجي، بأشكاله المتنوّعة، حافزاً على توليد هويَّة عربيَّة فاعلة، أصبحت الهزائم المتوالية، التي لحقت بالمجتمعات العربيَّة، مصدراً لتوليد هويَّات متصارعة لا تعي معنى الهويَّة، ولا دورها في توحيد العرب وتدفع إلى وعي إيديولوجي لا تنقصه الأوهام.

2 . هويَّة «الدولة الوطنيَّة»:

تطلّعت الأنظمة العربيَّة المستقلّة، رغم عموميَّة اللغة، بعد نهاية الحرب العالمية الثانيَّة 1945، إلى هويَّة عربيَّة مستقلة، زاد من ضرورتها قيام دولة إسرائيل عام 1948. وسعياً إلى تحقيق ما يجب وجوده رفعت الأنظمة «القوميَّة» شعارات ثلاثة: تأمين النمو الاجتماعي ردَّاً على التخلّف وتجاوزاً له، وتوطيد الوحدة الوطنيَّة؛ إذ لا نموّ إلا بإرادة موحّدة، وتحقيق الوحدة العربيَّة اللازمة «لتحرير فلسطين المغتصبة». وانطلاقاً من إعلاء الوحدة ومحاربة الانقسام، اجتهدت هذه الأنظمة بأشكال مختلفة في اقتلاع «السياسة» ومحاربة الاختلاف الإيديولوجي، اعتماداً على «دولة قائدة» تتحدَّث باسم المجتمع وتلغيه. أخذت «الدولة»، الكليَّة المعرفة والإرادة، بخيار «الواحد» الذي يقهر رذائل «المتعدّد»، حتى بدت الدولة، التي تحوَّلت إلى سلطة مستبدَّة لا تعترف بمقوّمات الدولة، هويَّة المجتمع كله، واختصرت

هويَّته في إذعانه لها. وإذا كانت هويَّة المجتمع تصدر عن القوى «الخارجيَّة» التي يواجهها، فإنَّ إقالة المجتمع من دوره السياسي/ الوطني، وتحويله إلى «رعايا»، بلغة الشيخ المصري خالد محمَّد خالد في خمسينيات القرن الماضي، اختصرت هويَّة المجتمع في إذعانه للسلطة المستبدة وفوَّضت أمر الهويَّة الوطنيَّة إلى سلطات هويَّتها من مصالحها، ومناوراتها وتنازلاتها وتبعيتها. وإذا عدنا إلى الرواية العربيَّة، بدءاً من ستينيات القرن الماضي، وهي الشاهد الأكثر وضوحاً، وقعنا على عالم عربي منقسم إلى المستبدّين، ممثلين بأجهزة السلطة، والمستبَدّ بهم، وهم بقيَّة المجتمع، ما يعني، بشيء من العسف النظري، أنَّ هويَّة المجتمعات العربيَّة توزَّعت على شكلين: هويَّة القامع الذي استنجد «بالتبعيَّة» كي يعيش طويلاً، وهويَّة المقموع التابع لأوامر «الدولة الوطنيَّة». والمحصّلة لا تنقصها المفارقة؛ ذلك أنَّ هاتين الهويَّتين مفرغتان، فعلياً، من المضمون المحدّد الذي لا تكون الهويَّة إلا به.

اطمأنت «الدولة الوطنيَّة»، بالمعنى العام، إلى هويَّة قامعة قوامها تأمين الاستمراريَّة المتجانسة، التي تقمع الفعل الاجتماعي، وتجتهد في توليد سياسات الخوف والتجهيل واعتقال إنسانيَّة الإنسان. اختصرت هويَّة المقموع في صمته، ما يجعل من الإذعان هويَّته الأساسيَّة، كما لو كان الله قد خلق حاكماً عربيَّاً كليَّ القدرة، وإنساناً عربيَّاً مقموعاً كامل العجز. تنتهي عندها سياسة النمو الاجتماعي، فما ينمو هو قدرات الجهاز السلطوي، الذي يرغب في التحرُّر من العبء السكَّاني عن طريق الهجرة وقهر الأحياء الذين أجَّل دفنهم، وتصبح الوحدة العربيَّة وحدة «وزارات الداخليَّة والأجهزة الأمنيَّة»، وتخسر فلسطين كلَّ شيء، بما في ذلك القصائد والأشعار.

يختصر إرث «الدولة الوطنيَّة»، المستقر من حرب 1967 إلى زمن «الاحتجاج العربي الواسع»، في عنوان كبير هو: «كيف تسقط الأمم؟» الذي يترجم ذاته في انفصال السلطة عن المجتمع ، في لحظة أولى، وتصاعد العداء بينهما، في لحظة ثانية، كما لو كانت السلطة الحاكمة عدوَّاً خارجيَّاً تجب محاربته. تولد عندها الهويَّة وتزدهر بشكل مقلوب، بديلاً لهويَّة وطنيَّة مقاتلة تحارب عدواً خارجيَّاً دفاعاً عن سلام الوطن وكرامته، وتأتي هويَّة مقاتلة تحارب السلطة، دون أن تهجس كثيراً بأحوال الوطن ومصائره. والأمر، في الحالين، من آثار السلطة المستبدَّة، التي أسَّست لهويَّة انتقاميَّة اجتهدت في توليد وعي اجتماعي ضليل، بعد أن حاصرت السياسة والأحزاب السياسيَّة، وأفقرت الثقافة والقيم الثقافيَّة.

وواقع الأمر أنَّ الإنسان العربي، الذي أفقر إفقاراً متعدّد الأبعاد في العقود الأخيرة، اقترب من نسيان «الهويَّة الوطنيَّة»، بالمعنى الذي اجتهد فيه الكواكبي وعلّال الفاسي وطه حسين وساطع الحصري، وانتهى إلى هويَّة فقيرة، أقرب إلى «هويَّة الكفاف اليومي»، إن صحَّ القول، التي لا تستطيع مقاومة العدو الخارجي وتسخر ربَّما من كلمة «الوحدة العربيَّة»، وتنظر إلى واقع فلسطين بحزن تخالطه اللّامبالاة، بعد أن تحوَّل الكثير من العرب إلى «فلسطينيين جدد»، يرحّلون من أوطانهم ويتَّجهون إلى «الشمال».

3 . من هويَّة الدَّولة الوطنيَّة إلى هويَّات متناثرة:

يقال: الحكم الديمقراطي هو الذي لا أقليَّة فيه، على اعتبار أنَّ المساواة في الحقوق والواجبات تلغي الفروق بين فئات المجتمع، وتضع المواطنين جميعاً أمام قانون يساوي بينهم، ما يلغي، شكلانيَّاً، ثنائيَّة الأقليَّة والأغلبيَّة. وقد يثير الأمر في علاقته بالنظام العربي، أو ببعض دوله، شيئاً من السخرية، بسبب اختصار الدولة القوانين والمؤسَّسات في السلطة، واختصار الأخيرة إلى العائلة الحاكمة التي قد تجعل من «هويتها العائليَّة» مرجعاً لهويَّة الوطن والمجتمع.

إذا كان الحكم المستبد يعيّن ذاته أغلبيَّة كاسحة، ويصيّر ما تبقى إلى أقليَّة غير مرغوب بها، فإنَّ شروطاً أخرى تحاصر في الحكم المستبد تصوّره القاصر وتفرض أحياناً أوضاعاً لا ينقصها التعقيد ولا السخرية، كأن يكون في «البلد» أقليَّات فعليَّة متعدّدة يقع عليها ظلم مزدوج: فلها من الاضطهاد ما للمجتمع الذي لا يعترف الحاكم المستبد بحقوقه، ولها اضطهاد خاص بها يؤكّد «هامشيتها» ويبتلع حقوقها القليلة.

يصدر عن هذا الوضع أشكال عشوائيَّة من الهويَّات. فالمجتمع المضطهد، الذي لا تمثله السلطة، يلوذ بمراجعه الموروثة، ملتمساً شيئاً من الأمان، راجعاً إلى القبيلة والعشيرة والطائفة، بقدر ما تنزاح الأقليَّة المهمَّشة عن المجتمع والسلطة معاً، مستعيدة ثقافتها «الأولى»، واللغة التي تنتسب إليها، حال «الأكراد»، الذين يطالبون اليوم في العراق بدولة خاصة بهم. لا فرق إن كان قرارهم مشروعاً، أو قليل المشروعيَّة تسلّلت إليه حسابات خارجيَّة. ينتهي الأمر في الحالين إلى تقوّض المجتمع وطمس هويته «الوطنيَّة».

في مجتمع بالغ الهشاشة، حال المجتمع العربي، إن صحَّ القول، تصدر الهويَّات عن الهشاشة المجتمعيَّة، قبل أن تأتي من التاريخ الخاص بها، ما يجعل هذه الهويَّات تتقهقر عن الوضع الذي كانت عليه، وترتدّ إلى أوضاع بدائيَّة من التعصُّب والانحطاط، لم تكن قائمة في أزمنة سابقة.

نذكر هنا السياسة الأمريكيَّة في العراق بعد احتلاله، التي قسَّمت المجتمع إلى: شيعة وعرب سُنَّة وأكراد، كما لو كانت هويَّة الكردي الوطنيَّة من كرديَّته، وهويَّة الشيعي من شيعيته، بمعزله عن عروبته، بما أنَّه ينفصل نظريَّاً عن السنّي العراقي، الذي هو العربي الوحيد. وواقع الأمر أنَّ في التوصيف الأمريكي إيحاءً ظاهراً، يزيد من تفكك العراق بعد رحيل صدّام، ويوحي لكلّ مكوّن من مكوّنات العراق البشريَّة بهويَّة خاصَّة به لا تكتمل إلا «بدويلة» تساوي هويَّته. يبدأ الأمر بدولة للأكراد تتلوه، إن تحقّقت، دولة خاصَّة بالشيعة، وما تبقّى، إن تبقّى شيء له معنى، يذهب إلى السنَّة، الذين خسروا امتيازاتهم مع رحيل الحاكم العراقي.

بدأ الأمريكان باللغة الموحية، وخلقوا لها شروطاً سياسيَّة موائمة، تزيح «العراق القديم»، وتستولد بعده عراقاً جديداً، يتبادل سكانه الكراهية، وتحوّل هويَّة العراق إلى جمع من الهويَّات الجديدة، جاء بها الاحتلال الأمريكي، ولم يعرفها العراق سابقاً، حين كان عربياً، أو كان يتعرَّف ببعده العربي المسيطر.

لا يختلف الأمر، رغم خفوت صوته، في السودان، الذي كان موحَّداً وانقسم إلى شمال يعترف «بالإسلام العربي»، وجنوب يمقت الشمال وتغازله إسرائيل. وقد يذهب شمال العراق مع «بتروله» بقدر ما يذهب جنوب السودان مع إمكاناته. والأمر، في الحالين، لم يسقط من السماء، ولم يخترعه الإيحاء الاستعماري، فقد أعطته السياسة المستبدَّة، في البلدين، بنية تحتيَّة، تسوّغ انقسام المغبون وانفصال المضطهد، وخاصَّة إن كان لدى المغبون/ المضطهد منافع للقوى الأجنبيَّة، التي لا تريد عالماً عربيّاً موحَّداً. كأنَّ السلطات المتخلّفة تستقدم الاستعمار، قبل أن يتهيّأ لتلبية رغباتها. ولنا أيضاً واقع «الحوثيين» اليوم، في اليمن، الذين شكلّوا من مئات السنين جزءاً عضويَّاً من اليمن، جزءاً لم يعرف الإنصاف إلا في مصادفات سعيدة.

عرفت اللغة الدبلوماسيَّة إلى منتصف الثمانينيات مصطلح: الحوار العربي/ الأوربي، ما يعرف العالم العربي بقوميَّته، وعرفت لاحقاً مصطلحاً بديلاً: الحوار الأوربي/ الإسلامي. ومع أنَّ إنكار إسلام المجتمع العربي لا معنى له ، فإنَّ الانزياح من مصطلح إلى آخر، يشير إلى عالم عربي تزعزعت هويَّته، لا بسبب ما دعي «بالصحوة الإسلاميَّة» فقط، بل بسبب «تأسلم المجتمعات العربيَّة» الذي جاء ردَّاً على سلطات مستبدة لا هويَّة لها، فلا هي بالإسلاميَّة الصريحة، ولا بالعلمانيَّة المعترف بها، ولا بالقوميَّة العربيَّة التي تنصر فلسطين، ولا بالعربيَّة الإسلاميَّة التي تنصر شعوبها.

يحتلّ اليوم سؤال الهويَّة، رغم شرعيَّته، مكاناً مسيطراً في حوارات المثقفين العرب، دون أن يكون سؤالاً صحيحاً واضح الأصول؛ ذلك أنَّ السؤال مرتبط في التحديد الأخير بشيء محدَّد هو: وضع السلطات العربيَّة في المرحلة التي أعقبت هزيمة عام 1967، التي انتهت إلى شروط مريضة تحتمل أوضاعاً كثيرة: الدولة الفاشلة، الدولة المخفقة، الدولة التابعة، الدولة المتخلّفة، ... لا غرابة أن تعرف هذه

الدول، كما جاء في إحصاءات سليمة كثيرة: حقوق الإنسان في أكثر أشكالها تدنيًّاً، وحقوق المرأة المجزوءة والناقصة، ومستوى التعليم المتدنّي، وتهميش البحث العلمي، ... لم يصدر سؤال الهويَّة في العالم العربي عن الهويَّة ذاتها، بقدر ما صدر عن سلطات هزمت شعوبها، ذلك أنَّ سؤال الهويَّة يلازم، منطقياً، طرفاً مهزوماً، بعيداً عن «الآخر» المنتصر الذي ترجم هويته بانتصاره. وإذا كان هذا «الآخر»، الذي لم يعرف سلطة الواحد المستبد والمتخلّف، قد رفع مجدَّداً لواء هويَّته بصوت واضح، كما هو حال الحركات الشعبويَّة العنصريَّة في أوربا، فالسبب هو «ذاك الآخر الغريب»، الذي ترك بلاده الفقيرة في كلّ شيء، وبحث عن مأوى يطعمه ويذّله، ويعطيه عملاً ويحتقره، ويفرض عليه «هويَّة ذليلة» ورثها عن نظامه السياسي الذي طرده، قبل أن تأخذ في بلاد الغير صيغة جديدة.

4 . هويَّة فلسطين في زمن عربي ضائع الهويَّة:

في زمن تسييس الطوائف والإثنيات والعشائر لم تعد هويَّة فلسطين على ما كانت عليه. كانت هويتها عربيَّة الوضوح حين كانت قضيَّة العرب جميعاً، وهو أمر تباعد، وحين اعتقد الفلسطينيون أنَّ كفاحهم، المدعوم عربيَّاً، ضمان تحرير أرضهم، وهو ما لا تدلُّ عليه الوقائع اليوم.

تتعيَّن هويَّة المسألة الفلسطينيَّة اليوم بمأساويتها، فما زال شعبها موزَّعاً على الاحتلال الإسرائيلي والشتات، ذلك أنَّ مواقف الفلسطينيين ارتبطت، بقسم كبير منها، بمصائر البلدان العربيَّة. حوصروا في لبنان ورُحِّلوا إلى البلدان الاسكندنافيَّة (قسم كبير منهم على الأقل)، وسقط العراق وطرد منه الفلسطينيون إلى الهند وتشيلي، أو علقوا على الحدود، وخرج قسم كبير منهم من سورية، بعد أن دخلها الخراب. انتهت الهويَّة الفلسطينيَّة إلى هويَّات، على اعتبار أنَّ الهويَّة الوطنيَّة تستلزم، نظريَّاً، وجود الدولة، وهو ما حُرم منه الفلسطينيون، وبيئة اجتماعيَّة تؤمّن وحدة الثقافة والحوار والتفاعل اليوم، وهو بعيد عنهم أيضاً.

تتعيَّن هويَّة الفلسطينيين اليوم بصيغة الجمع، فالذين وصلوا إلى الخليج اكتسبوا ثقافة معيَّنة، والموجودون منهم في إسرائيل يكافحون لكي يحتفظوا بلغتهم العربيَّة، وواقع الموجودين منهم في غزَّة يختلف، نسبيَّاً، عنه في منطقة «السلطة الوطنيَّة». والمحصّلة: هويَّة الشتات، أو «هويَّة شتاتيَّة» لا يمكن أن تتوحَّد إن توحَّدت، إلا بنهوض عربي أو بعمل سياسي وطني فلسطيني، والأمران قيد الانتظار، الذي يتحقق أو لا يتحقق.

كانت مشكلة فلسطين مشكلة العرب في انتظار زمن أصبح فيه واقع العرب مشكلة الفلسطينيين. والأمر، في وجهيه، متصل بواقع الهويَّة، الذي انطوى على التماسك والتراجع والتآكل، وفقاً لتبدُّلات الأزمنة واختناق الوجود العربي، المحدَّد سلطويَّاً. ولهذا يبدو اليوم شعار: «لَبّيْك يا وطن العروبة» أثراً من زمن غنائي رحل. ما هو قائم الآن لا يثبّت حدود العالم العربي، الذي قسّم أكثر من مرَّة، ولا يثبّت الحق الفلسطيني. مع ذلك تبقى فلسطين قائمة في رمزيَّتها، وفي الأفكار الصادرة عنها، ويتبقى الفلسطينيون، في هويَّاتهم الشتاتيَّة، التي لا تتنازل عن «العودة».

فات قطار التاريخ العرب، حين لم يعوا معنى الصهيونيَّة، وفاتهم من جديد حين عدّوا قضيَّة فلسطين عبئاً ثقيلاً خاصَّاً بالفلسطينيين، وفاتهم ثالثة حين ارتضوا بأنظمة تساوي بين ديمومتها والتاريخ العربي القديم والجديد معاً. بقي اليوم عرب يبحثون عن هويَّتهم، ترسَّب إلى جانبهم شعب فلسطيني يتعايش مع ظلم متجدّد. ربّما كان في هذا التعايش، الصعب الشروط، ما يمدُّهم بهويَّة، تصدر عن وجودهم الذي غابت عنه العدالة، بمعزل عن «القوميَّة العربيَّة الضامنة»، التي تآكلت قبل أن تتحقَّق، وعن البلاغة العربيَّة التي كانت طافحة بالتفاؤل في زمن مضى.

الهويَّة المؤجّلة
السياسة والمواطنة «الخارجة» عند أرسطو

عادل حدجامي*

«كان أرسطو يعرض أشياء عديدة وباستفاضة كبيرة، أشياء سيطول عليّ شرحها، إذ إنَّه كان رجلاً شديد الذكاء والاجتهاد».

ديوجين اللّايرسي

«ـ يا ابن بيليوس، لنُشهد الآلهة (...) أنّي لن أمثّل بك إذا ما شاء لي زيوس أن أبرُز عليك (...)، وأنّك ستلتزم معي بالعهد نفسه.

ـ أي هيكتوريوس، أيُّها البربري، لا تعاهدني على أيّ شيء، فلا عهد يمكن أن يُعقد بين الأسود وبني البشر (...)، كذلك لن يكون بيننا قسَم ولا صداقة».

الإلياذة، النشيد الثاني والعشرون

«إنَّ معايير العدالة المؤسّسة على المواثيق أو المصالح، هي أشبه ما يكون بالمكاييل، فما نكيل به الزرع ونقيس به النبيذ لا يكون واحداً في كلّ مكان».

أرسطو

عتبة عامَّة:

نشأ، بُعيد نهاية الحرب العالميّة الثانية في أوربا، وفي ألمانيا تحديداً، نقاش حول مفهوم «الهويَّة»، وحول الأسس التي يمكن أن يستند إليها شعب، هو الألماني هنا، في التأسيس لهويّته، وخصوصاً بعد الخيبات بل الأهوال التي عاشها هذا الشعب، نتيجة افتتانه في لحظة بخطاب «الهويَّة العرقيَّة» ومرجعيَّة «الدم والأرض» النازيَّة (Blut und Boden). في هذا السياق الفلسفي والفقهي، اشتهر على الخصوص موقف الفيلسوف يورغن هابرماس[1]، الذي دافع عن مبدأ مفاده ألّا إمكان لاتقاء مثل هذه الشرور وما ينتج عنها من مآسٍ، إلّا بالتخلي عن مفاهيم الأصل والعرق وما إليها في تحديد معنى المواطنة؛ إذ إنَّ المرجع الوحيد الذي يمكن الركون إليه لاتقاء كلّ هذا هو «الدستور»، فوحدها «المواطنة الدستوريَّة» تعصمنا من الأوهام التي تخلقها هذه المفاهيم الملتبسة. والحقيقة أنَّ هذا الموقف بدا مثيراً، وذلك لاعتبارات عديدة، لعلَّ أهمَّها كونه يتعارض مع واحدة من القناعات المركزيَّة التي تأسَّست عليها الدولة في أوربا المعاصرة، وهي فكرة «الدولة القوميَّة» كما صيغت في القرن التاسع عشر، وخصوصاً مع أناس مثل هيردر الألماني (Volksgeist) ورينان الفرنسي(la nation)[2].

---

* أكاديمي من المغرب.

1ـ تعرَّض هابرماس لهذا الأمر في مواضع عدّة من نصوصه المتأخّرة التي تعلقت بفلسفة القانون والفقه الدستوري، انظر مثلاً:

J. Habermas, «Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l’avenir de l’Europe»; Identité et démocratie, Esprit, Paris, 1992, p. 22

انظر كذلك: J. Habermas, L’intégration républicaine, Paris, Fayard, 1998, pp. 71- 72

2ـ تعود فكرة الدولة القوميّة الحديثة إلى القرن الثامن عشر، وقد انعكست بوضوح في عدد من النصوص منها نص فولتير: رسالة في الأخلاق وروح الأمم، (Essai sur

على أنَّ هذا الموقف وهذا النقاش في عمومهما، على الرّغم من أهميتهما، ليسا جديدين البتة، في نظرنا؛ بل هما قديمان، أقدم من هابرماس ومن مجموع النظر الفلسفي والفقهي الوضعي (أوستين، هارت، كيلسين...)، وهو النظر الذي يردّ بعض الدارسين موقف هابرماس إليه، إنَّه تصوُّر يجد أصوله، من منظورنا، في بدايات النظر الفلسفي السياسي؛ بل في التصوُّر الذي يقدَّم، وفي أحايين كثيرة، باعتباره النقيض التام للتصوُّر «الوضعي»؛ إنَّه تصوُّر يوناني أرسطي خالص، أو على الأقل هو كذلك في العنصر المتعلق بالدفاع عن أولويَّة الدستور وأسبقيته، في التأسيس للفعل السياسي وللمدينة على مفاهيم العرق والأصل، وهذا ما سنسعى لبيانه في هذا البحث، وباعتماد النص الأرسطي نفسه[3].

اشتهر هابرماس بدفاعه عن مبدأ مفاده ألّا إمكان لاتقاء مثل هذه الشرور الناجمة عن النّازية، إلّا بالتخلي عن مفاهيم الأصل والعرق وما إليها في تحديد معنى المواطنة؛ إذ إنَّ المرجع الوحيد الذي يمكن الركون إليه لاتقاء كلّ هذا هو «الدستور»، فوحدها «المواطنة الدستوريَّة» تعصمنا من الأوهام التي تخلقها هذه المفاهيم الملتبسة.

عتبة خاصَّة:

تثير الناظر في أعمال أرسطو المتعلقة بمبحث البراكسيس (πραξις) عموماً، والسياسة تحديداً[4]، مفارقة تطبع منهجه في عرض تصوُّراته، فبقدر ما نشعر بأنَّ هذا الرجل دقيق و«تفصيلي» في بسط فلسفته «العمليَّة»، بقدر ما نجد أنَّ الأفكار والحدوس الكبرى لا تأتي عنده إلّا بشكل «برقي» وخاطف، وكأنَّنا بالرجل كان يستقصد إضمارها، أو هكذا يبدو للقارئ على الأقل. يُضاف إلى هذه الملاحظة واحدة أخرى لا تقلّ أهميَّة، وهي أنَّنا عندما «نخرج» من مجموع النصّ لننظر إليه من خارجه؛ أي في تركيبه الجامع، نجد أنَّه يحضر في صورة أشبه ما تكون بنسق أو معماريَّة «تقابليَّة»، معماريَّة يعكس البعض منها الآخر بشكل تناظري، كالمرايا ترتدّ على ذاتها «داخليّاً»، وهو ما يعطي شعور الحيرة الذي قد يحضر القارئ الذي يبحث عن «الأسس الأولى» التي يقف عليها هذا المبحث في مجموعه؛ إذ يبدو كأنَّنا أمام أسس تدور على نفسها، أسس يحيل بعضها على بعض بشكل لا ينقطع، فالأخلاق تستند إلى السياسة حتى تتحقق عمليّاً، لكنَّ الأخلاق هي نفسها تستند إلى السياسة حتى تكتسب حجيَّة وجودها ابتداء، تماماً كما أنَّ الجماعة ترتدّ إلى المواطن نزولاً، لكنَّها هي ما

---

les mœurs et l'esprit des nations) الصادر سنة 1756م. على أنَّ هذه الفكرة لم تجد صياغتها الأوضح إلّا في القرن التاسع عشر، ولعلّ أشهر صياغة هي تلك التي قدّمها إرنست رينان، في محاضرة ألقاها سنة 1882م، ستنشر بعدها تحت عنوان هو: «ما هي الأمّة»؟ أو «ما معنى أمّة؟»(? qu'est ce qu'une nation). في هذا النص ستتحدّد القوميّة باعتبارها «روحاً» تنعكس في اللغة والدين والمصالح المشتركة والقناعات والقيم، وسيتحدّد دور المنتمين إلى هذه الأمّة في الحفاظ على هذه «الروح». ونحن نعلم أنَّ هذا التعريف كان محكوماً بشروط الزمن الذي عاش فيه رينان؛ أي بشروط صراعات فرنسا وحروبها مع ألمانيا، وهذا ما يفسّر في جزء منه بعض سمات التطرّف القومي التي تشوبه.

3ـ نعي تماماً أنَّ هناك نصوصاً صريحة قد تتعارض مع مثل هذا التأويل الذي سنقدّم (أولويَّة الهويَّة الدستوريَّة)، أو على الأقل لا تستقيم معه، لكنَّها نصوص، في اعتقادنا، قابلة لأن تحتوى في إطاره، لأنَّها كلها، وفي حدود ما طالعناه، تظلّ متعلقة بالتفصيلي الذي لا ينسف الكل، وهذا هو الشأن مثلاً مع حديث أرسطو في الكتاب الأوّل، الفصل الأوّل، من كتاب السياسة عن وجود من هم بالطبع منذورون للعبوديّة، ومن هم مخصوصون بالقيادة، فحديث الفيلسوف هنا يبقى متعلقاً بـ«العائلة». كذلك الأمر في كثير من الأمور الأخرى. مهما يكن من أمر، وحتى إن لم يحصل إجماع على هذا، فقناعتنا هي أنَّ كلّ قراءة، مهما فعلنا، هي دائما تأويل، بالمعنى الحرفي، أي مسألة تقديم لشيء على أشياء أخرى في الفهم.

4ـ يتعلق مبحث «البراكسيس»، كما هو معلوم، بمبحثي السياسة والأخلاق تحديداً، وقد ألّف الرجل في هذا الباب نصوصاً عديدة منها، على الأقل، نصَّان في السياسة وأربعة في الأخلاق، وهذه النصوص هي على التوالي: الأخلاق إلى نيكوماخوس (ἠθικὰ Νικομάχεια)، أو الأخلاق النيكوماخيَّة، الأخلاق إلى أودیموس (Ἠθικὰ Εὐδήμεια) أو الأخلاق الأوديميَّة، إضافة إلى نصّي الأخلاق الكبرى، ودعوة إلى الفلسفة. أمَّا في السياسة، فكتاباه الشهيران: دساتير الأثينيين، (Ἀθηναίων πολιτεία) ، والسياسة (πολιτικά) .

يستند إليه هذا المواطن نفسه حتى يتحقق صعوداً؛ وكلّ هذا يجتمع في المدينة التي هي في الآن نفسه الأساس والغاية؛ أي ما يحدّد معنى الفضيلة ويستند إليها في تحققها في الآن نفسه، وكأنّنا بالأولى تصنع الثانية، حين تعمل الثانية على أن تصنعها.

على أنَّ القارئ إن كان لا ينتهي إلى حدّ «أوّل» أو ترتيب أخير في سؤال الأسس هذا، فلأنَّ هناك سبباً قويّاً هو المفتاح، في نظرنا، لهذا الأمر كله عند أرسطو، وهو أنَّ نظره السياسي ونظريته في المدينة، كأمور عديدة أخرى في فلسفته، هو نظر «أفقي» علائقي، يسعى لقياس ممكنات التوافق بين قوى متحرّكة «فيزيائيّاً»، وليس تأمّلاً تراتبيّاً «عموديّاً» يعمل على تصوير نماذج متناظرة «هندسيّاً» (الجمهوريَّة وعالم المثل عند أفلاطون مثلاً)، والحال أنَّ النماذج الساكنة هي دائماً أيسر في الضبط وأسهل في التمثل من العلاقات المتحرّكة التي ما تفتأ تنشأ وتنحلّ. وإن كان هناك من مفهوم يظهر فيه هذا التعالق الأفقي، والتوافق الحركي، بشكل جلي وواضح، فهو ترابط الإنسان–المدينة، أو قلْ المواطن–المدينة، بما أنَّ الإنسانيَّة والمواطنة عند الفيلسوف يمكن أن تُستعملا على سبيل الترادف، كما سنتبينه الآن.

1. من «المدينة الفاضلة إلى الفضيلة المدنيّة»:

لعلَّ من أشهر «المسكوكات» الفلسفيَّة تعريف أرسطو للإنسان بكونه الحيوان المدني، فإنسانيَّة الإنسان عند الفيلسوف تبقى مرهونة بانتمائه إلى المدينة؛ أي بمدى قدرته على الانخراط في «قدر» جماعي، لهذا كان ذلك الذي يعجز عن العيش في الجماعة، أو الذي يكون في غنية عنها، بسبب من اكتفائه بذاته، لا ينتمي إلى المدينة، فهو إمّا وحش (الحالة الأولى)، وإما إله (الحالة الثانية)[5]؛ أي إمَّا أنَّه تحت كلّ الناس أو فوق كلّ الناس، لكنَّه ليس بحالٍ من الناس؛ إذ لا بدَّ لأيّ فرد رغب في أن يُعدّ في الناس من أن يكون قادراً على الانخراط في همومهم، وأن يحتكم لمقاييسهم وقيمهم. غير أنَّ هذا التعريف، على عكس ما قد يُتصوَّر، لا يحمل أيّ بُعد «استعاري»؛ بل على العكس تماماً، إنَّه تعريف ينبغي أن نفهمه في أقصى دلالته الحرفيَّة، حتى يصحّ أن نحوّر فيه فيصير: الإنسان هو الحيوان «المديني»؛ أي الحيّ الذي لا يحتاج كي يتحقق للسياسة فقط؛ بل لمدينة ونظام بعينهما. ولعل وعي أرسطو بهذا البُعد «الملموس» للمسألة؛ أي وعيه بأنَّ السياسة مسألة مدن مخصوصة، هو ما دفعه إلى أن يقضي سنين من حياته في تدبُّر معنى المدينة بنَفَسٍ «بوليتولوجي» قوامه فحص دساتير أكثر من مئة وثمانية وخمسين كياناً سياسيَّاً في عصره، فالنظر الفلسفي في السياسة عند أرسطو، نظر في الدساتير القائمة بالضرورة؛ إذ إنَّ الدساتير هي «فلسفات» في فعل؛ بل هي الفلسفات الوحيدة الممكنة ربَّما، بما أنَّ العملي في السياسة يسبق النظري دائماً.

ما الذي يعنيه أرسطو بالمدينة؟

إنَّها ابتداء تجمّع بين أفراد، أو قلْ بلغة اليونان القدامى: هي تجمّع «أصدقاء فضلاء»، وهو تجمُّع محكوم بـ«التكامل» و«وحدة المصير»، وهذا ما يجعل هؤلاء الأصدقاء في هذه المدينة أشبه ببحّارة في سفينة، من حيث إنَّ السفينة هي ما لا يمكن تجزيئه بين الأفراد؛ أي ما لا يمكن أن «يقتطع» فيه الأفراد، إن شئنا الإبقاء على هذا التشبيه نفسه، دون أن «يغرق الجميع». ولا ينبغي لنا هنا أن نفهم عبارة الفضيلة أو الصداقة (φιλία) اللتين في هذا التعريف وفق أيّ تصوُر «مشاعري»، فالصداقة هنا هي «علاقة» بين «أنداد» يتكاملون؛ أي بين القادرين على إلحاق «قدر الأذى نفسه» بعضهم ببعض؛ إنَّها صداقة تكاد تكون مخضّبة بالدم، صداقة شبيهة بتلك التي نجدها تنشأ بين «الجنود» والأبطال الذين صوَّرتهم لنا التراجيديّات، الصداقة هنا ينبغي أن نأخذها بالمعنى التراجيدي، من حيث إنَّ خاصيَّة التراجيدي قائمة في كونه شيئاً ينكسر في عمق «الفيليا»، شيئاً لا يكون إلّا بشرط القرابة أو صلة الدم أو «الصداقة»[6]. وهكذا، ما ينبغي الإلحاح عليه

5ـ انظر هذا التعريف في السياسة، الكتاب الأوّل، الفصل الثالث (لتسهيل الإحالة لن نعتمد الترقيم الدولي المتعارف عليه في الدراسات الأرسطيَّة، الكتاب، ثمَّ الباب، الفصل، ثمَّ الفقرة التي تكون على عمودين أ و ب، مثال ذلك Politique, I, 3, 1252b 271 253a 29 في هذه الإحالة، بل سنقتصر على الإشارة إلى الفقرة والفصل والباب أو الكتاب من النص)، وسنرمز لكتاب السياسة بـ: س، وبعدها الكتاب ثمَّ الفصل، والأخلاق النيكوماخيَّة بالحرف: ن، وبعدها الكتاب ثمَّ الفصل، ولن نحيل على الفقرات إلّا عند اللزوم، لقصر الفصول.

6ـ انظر مثلاً س، السابع، الثالث عشر، انظر كذلك ن، الثامن، الثاني. وانظر حول مسألة التوافق والتكامل ن، التاسع، السادس. أمَّا بخصوص الصداقة والتراجيديا فانظر:

إن كان التعاقد الدستوري هو ما يحدّد الهويَّة، فهذا سينتج عنه أمر آخر لا يقلّ أهميَّة، وهو أنَّه سيصير هو ما يحدّد «الغيريَّة» ضرورة، فاختلاف الدساتير بين المدن والناس هو وحده ما يحدّد «تغايرهم»، وهو أنَّ الغيريَّة تصير سياسيَّة لا عرقيَّة ولا ثقافيَّة.

هنا هو أنَّ الحديث عن الصداقة في السياسة (وعن الفضيلة عموماً كما سنرى)، ليس الباعث عليه سذاجة تجهل حقيقة العالم القبيح، بل هو تعبير عن «وعي مضاعف» بهذا القبح الأصلي؛ وعي ينتهي لأن يفهم أنَّ هذا القبح لا حلَّ له إلّا باختراع «توافق» معيّن، وإن كان ظرفيّاً، فلأنَّ الوضع الطبيعي هو «العداء»، ولأنَّ الحرب هي «أمّ الجميع» كما قرَّر هيراقليط، وجب اختراع شيء يعطّل هذه الحرب. وفي هذه النقطة بالذات؛ أي ربط السياسة بالقيم، ينبغي أن نفهم، في نظرنا، كلّ الترابطات القويَّة التي يقيمها من نَسِمُهم بـ«المثاليين» بين السياسة والأخلاق، فعبارة روسو «إنَّ من يفصل السياسة عن الأخلاق لم يفهم أيَّ واحدة منهما»، ليس الأصل فيها أيّة نزعة رومانسيَّة؛ بل الحسّ «التراجيدي» الخالص والوعي الحاد بالاستحالة العمليَّة للخروج من حالة حرب الجميع ضدَّ الجميع (بلغة الفيلسوف الآخر هوبس) دون أساس أخلاقي أوَّل قد نسمّيه الثقة أو المصلحة، مهما يكن، فإنَّه سيكون دائماً أساساً «أخلاقيّاً».

والمدن عند أرسطو أنواع، لكنَّها كلّها تلتقي في غاية واحدة هي محاولة «تدبير التعدّد»؛ أي تدبير الاختلافات؛ بل التناقضات، لهذا فالمدينة عند أرسطو، هي، بلغة معاصرة، أقرب إلى البنية منها إلى الوحدة.

ونحن يمكننا، إن اعتمدنا معيار نظم الحكم القائمة، أن نحصي مع أرسطو ثلاثة أنواع من النظم: أوَّلها الملكيَّة «وحيدة المرجع والسلطة»، وثانيها الأرستقراطيَّة التي يهيمن عليها «حكم الأفاضل»، وثالثها «المدينيَّة» التي تحكمها الأغلبيَّة العدديَّة باعتماد مبدأ التمثيليَّة. على أنَّ التاريخ يعلّمنا أنَّ هذه المدن إن كانت قادرة على التحقق والاستمرار فعلاً، فإنَّها أيضاً تبقى مهدَّدة بأن تمرض وتتفسَّخ، وعلّة مرضها هذا تأتيها من عنصر واحد هو عجزها عن حفظ «التوافق» بين تناقضاتها، ومن ثم عجزها عن الوفاء بشرائط المرجع الذي اعتمدته أساساً لها، فتتحوّل بذلك إلى مدن يطغى فيها الفرد الواحد (في النموذج الأوَّل)، أو تستبدّ بها الجماعة الواحدة (في النموذج الثاني)، أو تهيمن عليها الطباع البهيميَّة للحشود (في النموذج الثالث)[7]. بيد أنَّ هذه المدن تظلّ كلها، من حيث المبدأ، حائزةً الشرعيَّة إن استطاعت أن تحفظ عافيتها، وهي لن تستطيع حفظ هذه العافية إلّا متى حققت شروطاً ورفعت موانع، وهي شروط وموانع منها ما هو موضوعي يمسّ الأصل والإمكان (وجود دستور وتعاقد عاصم من الفوضى)، ومنها ما هو وليد حسن التدبير والفطنة، (الاهتداء إلى الأخيار في القيادة)، وهذا أمر أساسي في السياسة؛ إذ لكي تستمرّ المدينة ينبغي على من يقود أن يكون محققاً لقدر من النبالة السياسيَّة والفكريَّة، وفق تصوُّر الفضيلة الذي سقناه أعلاه.

س، الرابع، الحادي عشر، و: ن، الثامن، الأوَّل.

انظر كذلك دراسة إيستير روغان:

Esther Rogan, «Rationalité tragique et politique aristotélicienne: Les conflictualités civiles (stáseis) chez Aristote, moment d'élaboration d'une «rationalité tragique»», in Rationalité tragique, Zetesis - Actes des colloques de l'association; n° 1, 2010.

ويمكن مراجعتها إلكترونيّاً على هذا الرابط: http://www.zetesis.fr

- نشير إلى أنَّ هذا العنصر أساسي في فهم معنى الصداقة كما يتناولها اليوم عدد من الدارسين المعاصرين الفلاسفة والأدباء، مثل: كليمون روسي، وجيل دولوز، وموريس بلانشو، فحديث هؤلاء كلّهم عن الصداقة محكوم بالخلفيّة التراثيّة التراجيديّة لمعنى الصداقة، وهي الخلفيّة التي تأسّست مع أوَّل نصٍّ تراجيدي غربي وهو الإلياذة، وتجسَّدت في نموذج النبالة (καλὸς κἀγαθός) (كالوس غاكاتوس)، الذي مثله البطلان أخيليوس وهيكتوريوس.

7ـ حول طبائع المدن، انظر: س، الكتاب الثالث (الفصل التاسع والعاشر مثلاً)، وحول فساد المدن، انظر الكتاب الثامن من النصّ نفسه.

غير أنَّ ما ينبغي التنبيه إليه هنا هو أنَّ الفضيلة (ἀρετή) المقصودة هنا هي فضيلة بشرط المدينة، فضيلة تتحدّد بمعيار الجماعة وفي إطارها، إنَّها فضيلة «وظيفيَّة»[8]؛ فضيلة لا تُقاس إلّا على نمط الفعل في المدينة. وهكذا، فإلحاح أرسطو على كون الفرد لا يكون مواطناً إلّا حين يكون «فاضلاً» هو حديث عن شيء «عضوي»، شيء أشبه ما يكون بما نراه في التصوُّر القانوني اليوم عند حديثه عن المواطن «الفاعل»، المواطن الذي بمقدوره أن يملأ واجبه «القانوني»، وينهض بـ«مهمَّته على السفينة» بما يتناسب والتزامه تجاه الباقين، من حيث إنَّ هذه السفينة هي دائماً كيان مهدَّد بأن ينكسر على صخرة الزمن وأنوائه، ومن هنا نفهم إلحاح الفيلسوف، مراراً، على ضرورة الانخراط والمشاركة في همّ المدينة شرطاً للمواطنة.

والفضيلة إن كانت لا تتعلق بشيء يفارق المدينة من حيث المعيار، فهي لا تتعلق بشيء يفارقها من حيث الأصل؛ إذ هي من صنع المدينة عينها؛ لأنَّها مسألة دربة وتعوُّد، أو لنقلْ، بلغة معاصرة، مسألة تربية ليس إلّا[9]. صحيح أنَّ الطبيعة تعطينا الاستعداد للنبل والفضيلة، لكنَّ الممارسة هي التي تحققهما فينا بعديَّاً، هكذا يكون الأصلُ في كلِّ القيم، كما في كلّ فعل إنساني وضمنه الأخلاقي ـوعلى النقيض من الفعل الطبيعي– علّتين هما الطبع والدربة، أو قلْ الإقدار الطبعي والرياضة العمليَّة[10]. يعني هذا الأمر شيئاً مهمّاً جدّاً هو أنَّ الفضيلة قابلة لأن «تُصنع»، ومن ثَمَّ يصير بمكنتنا أن نصنع هؤلاء المواطنين الفضلاء، بل أن نصنع القادة السياسيين الذين يؤهلون المدينة، وما ذلك كذلك إلّا لأنَّ الناس يملكون القدرات نفسها، لولا أنَّها قدرات قد تظلّ كامنة بـ«القوَّة» ولا تخرج إلى «الفعل» ما لم نتعهدها بالتلقين، ومن هنا أهميّة التربية في فلسفة أرسطو السياسيَّة كما أسلفنا، وأسبقيّتها على غيرها، من حيث إنَّ التلقين أقوى أثراً من غيره، بما فيه الفهم، أو على الأقل إنَّه سابق عليه[11].

هل نحن هنا أمام تصوُّر أخلاقي عن الإنسان والمدينة؟

نعم، شريطة أن نفهم أنَّها أخلاق في إطار رؤية متواطئة من كلّ الجهات، فإذا كانت المدينة هي ما يحدّد إنسانيَّة الإنسان، فإنَّ هذه المدينة لا ترتدّ، حين نحللها، إلّا إلى وحدة أخيرة هي هذا الإنسان عينه؛ أي المواطن؛ إذ لا وجود لأيّ معيار «فوق» إنساني يمكن الاستناد إليه في تحديد معنى أيّ منهما. في هذا السياق وحده، ووفق هذا التصوُّر حصراً، ينبغي أن نفسّر ارتباط السياسة بالأخلاق عند أرسطو، وأسبقيَّة «الأخلاق النيقوماخيَّة»» و«الأوديميَّة»» على كتاب السياسة ودساتير اليونان عنده. صحيح أنَّ الغاية الأخيرة للرجل تبقى هي البحث عن «التوافق»، وربَّما «التناغم»، لكنَّه توافق بين اختلافات كما أسلفنا؛ توافق يحيل على مكوّناته في ترابطها، بعيداً عن كلّ تصوُّر كوسمولوجي، إنَّه توافق لقاء و«تشارط» يتحقّق بين مدينة ومواطنين لا يكونان إلّا ببعضهما بعضاً.

على أنَّ هناك سؤالاً يبقى هو: ما المستند الذي يمكنه أن يضمن استمرار هذا اللقاء «المحايث» الهشّ الذي لا يتطلع إلى أيّ «مثال» في السماء يمنحه الضمانة والشرعيَّة؟ إنَّه الدستور(πολιτεία)، بل وحده الدستور.

8ـ ينبغي أن نذكر هنا أنَّ الفضيلة (ἀρετή) عند أرسطو، وعند اليونان عموماً، تأخذ معنى «عمليّاً» خالصاً، فالفاضل في عرف أرسطو هو: ما ومن يؤدّي مهمّته على أفضل وجه، ومن هنا حديثه الذي يبدو لنا عجيباً عن «الفرس الفاضل» و«العين الفاضلة»، فالمقصود بهذا أنَّه فرس وأنّها عين تؤديان ما وجدا لأجله بأفضل ما يكون.

انظر تفصيل معنى الفضيلة في: ن، الثاني، السادس؛ كذلك الأخلاق إلى أوديموس، الثاني، الثالث.

9ـ انظر حول مسألة التربية الفصول الأخيرة من الكتاب الرابع، والكتاب الخامس كاملاً، (السياسة).

10ـ انظر: ن، الثاني، الأوَّل. وينبغي أن نشير إلى أنَّ أرسطو يلتقي في هذه النقطة مع أفلاطون بشكل كبير، كما نشير أيضاً إلى أنَّنا نجد أنَّ هذه الفكرة بالذات هي ما سيكرّره كانط، فيما بعد، عند حديثه في نقد العقل العملي عن المبدأ التجريبي وعلاقته بالقوانين الأخلاقيَّة.

11ـ انظر بهذا الصدد: س، الثالث، الخامس عشر، ثمَّ الثالث، الخامس عشر، وهذه النقطة غاية في الأهميَّة، إذ إنَّها تعني أنَّ كلَّ الناس قادرون، مبدئيّاً، على «الحكم»، بما أنَّ الفضيلة مسألة دربة والقيادة مسألة اجتهاد (فرونيزس)، وليست مسألة إلهام أو اصطفاء.

2. الدستور و«عدالة الأرض»:

ليس هناك أيّ إمكان لـ «تدبير المتوحّد» عند أرسطو كما تقدَّم، فالإنسان من حيث هو الكائن الناطق الحر المدني، هو بالضرورة كائن نشأ في المدينة؛ إذ لا إمكان للحديث مطلقاً عن أيَّة هويَّة أُولى في الإنسان، تكون سابقة في الاعتبار على المدينة. ولأنَّ المدينة سابقة على الفرد، حتى يتوطّن، زمانيّاً واعتباريّاً، فمن العبث البحث عن السعادة بعيداً عنها؛ أي بعيداً عن المواطنة، فالإنسان السعيد هو بالضرورة مواطن[12]. على أنَّ أرسطو لا يعطي مفهوم المواطنة هذا أيَّة خاصيَّة «جوهريَّة» داخليَّة، هكذا هو يقرّر، بوضوح تام، أنَّ المواطن «هو وظيفته في الجماعة»، وحدود ارتباطه بالمدينة، هي حدود وظيفته.

بمَ تتمايز المدن، ومن ثَمَّ المواطنون؟

بقدرتهم على تحقيق العدالة (δίκη) بينهم، وفي هذا لا يمثّل أرسطو استثناء، من حيث المبدأ، من بين الأقدمين. غير أنَّنا عندما ننتبه إلى متضمّنات هذا المفهوم العمليَّة عند الفيلسوف، نجد أنَّه مفهوم أبعد ما يكون عن التحديد الأفلاطوني مثلاً، فتحديده لها، وهنا أيضاً، يكاد يتطابق مع أشدّ التصوُّرات المعاصرة وضعيَّة، حتى إنَّه يمكننا الحديث مع أرسطو عن عدالة «مواضعاتيَّة».

تأخذ العدالة عند المعلم الأوَّل معنيين: فهي إمَّا عدالة مشروعيَّة، وإما عدالة مساواة، حدّ الأولى كونها الفعل بحسب ما يتوافق مع القانون، وحدّ الثانية كونها التوزيع العادل بين الناس، لما نعتزم توزيعه، بغضّ النظر عن طبيعة هذا الذي نعتزم توزيعه[13]. والحقيقة أنَّ ما كان يهمُّ أرسطو أكثر، في هذا الأمر، هو هذه الثانية، وهي تأتي على ضربين: إمَّا توزيعيَّة ابتداء، وإمَّا تقويميَّة تسدّد ما اعوجَّ عند التوزيع استئنافاً. ولا يخفى أنَّ الرجل كان أميل إلى فهم التساوي بالمعنى التوزيعي، (التساوي بين ما هو مساوٍ لبعضه في القيمة، لكن ليس بين ما ليس متساوياً في القيمة). مهما يكن من أمر، الأهمّ هو أنَّ الفهم المعتمد لمعنى العدالة، كان عند الرجل هو الفيصل في تحديده طبائع النظم، إذ باعتماد هذا المعيار، تصير الخاصيَّة المميّزة للنظام الديمقراطي عنده مثلاً، قائمة في كونه يتأسَّس على افتراضات «في التوزيع» تتعلق بالواجبات والمسؤوليَّة، من حيث إنَّ الديمقراطيَّة هي النزوع إلى المساواة بين كلّ من يملك حريَّة، على عكس الأوليغارشيَّة التي تصير خاصيّتها المميزة هي اعتمادها المساواة، في هذا الأمر، بين من يملك الثروة والعرق نفسهما حصراً، وهذا ما يجعلهما معاً مختلفين عن الأرستقراطيَّة التي تقيم هذا التساوي بين من يملك الفضائل والقيم نفسها، وهكذا بين باقي النظم، سليمها وسقيمها[14].

على أنَّ أرسطو يزكّي هذا التقسيم بأمر آخر غاية في الخطورة في نظرنا، وهو أنَّه يقرّر ألّا وجود لما هو العادل بـ«إطلاق»؛ إذ ينبغي علينا ألّا نصدّق أيّ دستور يقدّم نفسه باعتباره «عادلاً» في ذاته؛ بل إنَّه لا يمكننا حتى أن نفاضل «أخلاقيّاً» بين الدساتير، في مجموعها، فكلها تملك حجيَّة قياساً إلى مسلّماتها، غاية ما قد نبلغه هو أن نفاضل بينها في مدى قدرتها على تحقيق «أكبر قدر ممكن من الخير والصالح العام»، لهذا كانت الدساتير متعدّدة، وكانت المدن متعدّدة بتعدُّد الدساتير، وكان النظر في السياسة يقتضي النظر في هذه الدساتير عينها لتصنيفها وترتيبها، وفي سياق هذا التصوُّر فقط يمكن أن نتحدَّث عن «العدالة»[15].

12ـ يبدو واضحاً أنَّ الأصل في حديث حنا أرندت عن ارتباط الحريَّة بالسياسة وعن استحالة تحقق الحريَّة خارجها وخارج التعاقد الأخلاقي عائد لهذا الأصل الأرسطي، انظر بخصوص أرندت كتاب: (Between Past and Future) الصادر سنة 1961م، وهو الكتاب الذي ستتمّ ترجمته إلى الفرنسيّة بـأزمة الثقافة، المقال الخامس، المعنون بـ«ما الحريَّة»؟

وانظر بخصوص هذه المسألة عند أرسطو: س، الكتاب الثالث، الفصل الخامس، الفقرة 14.

13ـ بخصوص العدالة ومعانيها عند أرسطو، انظر: ن، الخامس، الثالث، ثمَّ الخامس، العاشر، حيث نجد عبارات بديعة مثل «العدالة الكاملة المطلقة هي العدالة السياسيَّة».

14ـ انظر: ن، الخامس، العاشر.

15ـ بخصوص قضيَّة غياب العدالة المطلقة وكون كلّ المدن تتساوى مبدئيّاً قياساً إلى مرجعياتها، انظر: س الفصل الأوَّل، الكتاب الأوَّل.

نحن هنا أمام نوع من التصوُّر الأكسيومي عن العدالة وعن السياسة معاً، نوع من المحايثة التشريعيّة ومن التصوُّر «الخارجي» عن كلّ ما يتعلق بهما، وهذا التصوُّر لا يضعف حتى حين يعلن أرسطو، في بعض نصوصه، تفضيله للأرستقراطيّة على غيرها من النظم؛ إذ إنَّ المعيار عنده في تحديد ماهيَّة الأرستقراطيَّة يبقى «خارجيّاً» دائماً (نجاعتها العمليَّة)؛ بل إنَّ مفهوم الأرستقراطي نفسه لا يتحدَّد عنده خارجيَّاً، فالأفضلَّية المقصودة هنا ليست أفضليَّة بالعرق؛ بل بالنباهة والحذق؛ أي بالفعل، وهذا يعني أنَّنا لا نكون أرستقراطيين إلّا حين نكون «فرديّاً»، وبشكل عملي «نعاينه»، الأفضل.

يفتحنا هذا الأمر على مسألة أعم، وهي كون هذا التصوُّر ينتهي إلى أن يصير «نزعة دستوريَّة»؛ إذ إنَّ إقرار هذه الأمور معناه أنَّه لا يبقى عندنا من معيار نقيس به المواطنة إلّا الدستور ومواضعاته، فوحدها الدساتير تحدّد معايير المواطنة «العمليَّة»، فضلاً عن معايير العدالة عينها كما قلنا، وهذا هو عينه الأمر الذي أشرنا إليه ابتداء عند حديثنا عن هابرماس؛ حيث زعمنا أنَّ حديث الفيلسوف المعاصر عن هويَّة دستوريَّة هو حديث يمتح أصوله من النصّ السياسي القديم، ومن نصّ أرسطو تحديداً؛ بل إنَّه يكاد يمتح منه بعض تفاصيله، إذ ها هو ذا أرسطو يقرّر أنَّ الدستور أولى من حقّ الأرض نفسه[16]، وهذا معناه أنَّ المواطنة تصير شيئاً يُقاس على «التعاقد» الدستوري وحده، فما يحدّد الفرد ويحدّد هويَّة مجموعة سياسيَّة ما لن يكون غير «توافقاتهم» العمليَّة الظرفيَّة هذه «المقيّدة خارجيَّاً». وإن كان هذا الدستور هو ما يحدّد الهويَّة، فهذا سينتج عنه أمر آخر لا يقلّ أهميَّة، وهو أنَّه سيصير هو ما يحدّد «الغيريَّة» ضرورة، فاختلاف الدساتير بين المدن والناس هو وحده ما يحدّد «تغايرهم، وهو أنَّ الغيريَّة تصير سياسيَّة لا عرقيَّة ولا ثقافيَّة». والحقيقة أنَّنا لولا خشية بعض المبالغة لقلنا إنَّ هذا المعيار في تمييز الأغيار «داخليَّاً» هو ما يسوّغ موقف أرسطو «خارجيّاً» من الغرباء، فالغرباء ليسوا أغياراً إلّا لأنَّهم يقعون خارج كلّ تعاقد دستوري معلوم، لا لأنَّهم «عرقيّاً» أحطّ معدناً، وخصوصاً أنَّ أرسطو عينه كان «غريباً» آفاقيّاً (βάρβαρος)، نسبيّاً، قياساً إلى الأثينيين الخلّص، وكانت غرابته النسبيَّة هذه علّة في تعييره واتهامه بـ«السوقيَّة» في السلوك والهيئة قيد حياته، وكانت علّة لتخوينه ومطاردته عند موته.

استدراك على ما تقدَّم

كان «لاكان» قد قال مرَّة: إنَّ حروب الإسكندر ما هي إلّا التتمَّة العمليَّة لمنطق معلّمه أرسطو ولفلسفته عموماً[17]. يستند مثل هذا الموقف على عناصر ليس من السهل التغافل عنها، منها بعض النصوص التي قد يكون أشهرها نصاً «عن العالم» المنسوب إلى الفيلسوف، والممهور بإهدائه إلى القائد المقدوني الكبير[18]. هكذا يصير النصّ الأرسطي، من منظور لاكان، البذرة التي وجدت تحققها الفعلي في النزوع «الاستعماري» الإسكندري، ويصير أرسطو المسؤول «أخلاقيّاً» عن الأفعال الدمويَّة التي وسمت سياسة تلميذه، وهو ما من شأنه أن يقلل من قيمة كلّ جهد يسعى لإيجاد عناصر «إنسيَّة» في نصّ الرجل.

كيف العمل مع مثل هذه النصوص؟

قد نتلفّع «بنسبيَّة» التاريخ، ونقول: إنَّ هذه حدود موضوعيَّة لفكر الرجل، وهي لا تنفي رؤيته العامَّة التي تظلّ متناسبة مع نوع القراءة التي قدَّمنا، وهذا أمر لن يشكّل أيّ حرج؛ إذ هو عينه ما يدفع به كثير من «الأرسطيين» اليوم اعتراضات الناس على أحكام كثيرة في فلسفة المعلّم، من مثل تلك المتعلقة بالنساء والرّق، فالتاريخ هو الفرش الأخير الذي يجعل كلّ خطاب ممكناً أصلاً، كما قد نفزع إلى

16ـ انظر: س، الثالث، الخامس عشر.

17ـ انظر العدد الرابع من مجلة (Scilicet)، الصادر سنة 1973، ص 25، ثمَّ هذه الرؤية بصيغة أخرى في محاضرته حول الفيلسوف سنة 1978م، بمناسبة:

(Colloque pour le 23e centenaire d'Aristote, Unesco Sycomore), 1978, pp. 2324

18ـ المقصود هو نص (Περὶ Κόσμου)وترجمتها الحرفيَّة «عن العالم»، «بيري كوسمو»، والمقصود بها الرسالة الشهيرة التي يقال إنَّ أرسطو كتبها للإسكندر نحو سنة 330 قبل الميلاد، يلخّص فيها أرسطو عناصر فلسفته وتصوّره والعالم وأنحائه ونظامه الفيزيائي والأخلاقي.

«السياق»، ونذكر كيف أنَّ الرجل عاش في فترة اشتهرت بالحروب الشرسة بين القوميّتين اليونانيَّة والفارسيَّة، وأنَّ ظهور فاتح مقدوني من بني جلدته، هو الإسكندر، على الفُرس، وردّه بعض الاعتبار لأهله، ومنهم أرسطو، قد يبرّر هذا، لكنَّنا مع ذلك نرى أنَّ الأمر يمكن دفعه فلسفيّاً، وحجاجيّاً أيضاً، وليس سياقيّاً فقط، على أن نفهم الحجاج الذي سنورد هنا داخليّاً؛ أي قياساً إلى «نيَّة» أرسطو، وليس قياساً إلى حكمنا المعرفي نحن اليوم. إنَّ ما يسوّغ، من داخل نصّ أرسطو، انتصاره المزعوم للقوميَّة اليونانيَّة، ولحروب الإسكندر، هو مسألة «عمليَّة» خالصة، أو لنقل هو دليل «محايث» كليَّة: «الوضع الجغرافي»؛ فكون اليونان قد قطنوا أرضاً «وسطاً» بين الشرق والغرب، وكون الحظّ شاء لهم أن «يعتدلوا» بين الأطراف، جعلهم ينجحون في جمع حسنات الجهتين. إنَّها «الأرض» إذاً ما يبرّر «خيريَّة» هؤلاء القوم عند أرسطو، وليس أيّ تفوق «عرقي» أو إلهام سماوي، أو قلْ على الأقل إنَّ العلّة في هذا التفوُّق القومي أصلها «حسّي»، وليس أيَّة هويَّة كامنة قبليَّاً. وهكذا، حتّى حين «يتعصَّب» أرسطو، يظلُّ المعيار عنده، كما في كلّ الأمور الأخرى التي بسطنا، عمليَّاً «جغرافيَّاً» «خارجيَّاً» يتحقّق على الأرض وبين أهلها[19]، وهذا يبدو لنا التأويل السياسي الأمثل لإشارة سبَّابة الفيلسوف في لوحة رافاييل الشهيرة.

19- انظر بهذا الصدد الفصل السابع من الكتاب السابع من نصّ السياسة، حيث يقرّر أرسطو أنَّ أولويَّة اليونان وأحقيَّتهم في الحكم تأتي لاعتبارات جغرافيَّة ومناخيَّة، جعلتهم الأكثر اعتدالاً في طباعهم وأمزجتهم. وما يهمُّنا في هذا القول، كما قلنا، ليس هو مضمون هذا الحكم ومنطوقه في حقيقته «العلميَّة»، بقدر ما يهمّنا طبيعة الدليل الذي يستند إليه.

الأرشيف الكوني
الأرشيف، الذاكرة، الهويَّة

عبد الله إبراهيم*

- 1 -

تردَّدت الكلمة الدالّة على «الأرشيف» في معظم اللّغات القديمة والحديثة، ما يؤكّد أنَّ المفهوم العام للأرشيف لم يغب عن التاريخ، فمادام الاهتمام بحفظ الوثائق والمستندات قائماً، يلزم وجود مكان خاص بذلك. والأرشيف هو خلاصة لجمع الوثائق والمكان الذي تحفظ فيه، وسائر الأعمال التي تلزم ذلك، غير أنَّ أعمال التدوين، والتسجيل، والحفظ، والتصنيف، وصيانة مأثورات الماضي، ولاسيما الكتابيَّة منها، وطرق تداولها، أكسبت مفهوم الأرشيف معنى متجدّداً ما لبث على حال واحدة. وبما أنَّ حركة التدوين والتسجيل والحفظ مستمرَّة، فسوف يتغذّى مفهوم الأرشيف ممَّا ترفده به تطوُّرات الثقافة الأرشيفيَّة، فلا يمكث على حال في وظيفته.

عرفت الحضارات القديمة صنوفاً من التوثيق الأرشيفي العام الذي يدمج بين الأرشفة والحفظ والصيانة للمأثورات كافةً، فقد «كان السومريُّون يرتّبون نصوصهم وسجلّات محفوظاتهم (الأراشيف) داخل سلال مصنوعة من ورق الصفصاف، أو داخل أكياس من الجلد، أو علب خشبيَّة، ثمَّ يفهرسونها بواسطة بطاقات مصنوعة من الفخَّار»[1]، وهو أمر شاع في أوساط السلالات العراقيَّة الحاكمة، ولوحظ أنَّ «سلالة حمورابي كانت شغوفة باقتناء مؤلّفات المدن أو الدول الأخرى وحفظها وجمعها في مكتبات»[2]. وبذلك بدأت تظهر الأفكار الأولى لخزن الوثائق في مكان واحد، وتطوَّر الأمر بعد ذلك إلى تكديس تلك الوثائق في أروقة القصور، أو خزنها في غرف خاصَّة بها، وجرى الاتفاق على أنَّ مكتبة «آشوربانيبال» هي أوَّل مكتبة عامَّة معروفة في التاريخ، فتكون هي الأرشيف الأوَّل المعروف في التاريخ البشري إلى أن يثبت عكس ذلك، وينبغي الأخذ في الحسبان تداخل وظيفتي المكتبة والأرشيف في أوَّل الأمر قبل أن ينفصلا بعضهما عن بعض. وتبقى المكتبة، في وظيفتها العامَّة، جزءاً من الأرشيف العام الذي يؤدّي وظيفة حفظ المأثورات الشفويَّة والكتابيَّة مهما كانت أشكالها، وحمايتها في أماكن خاصَّة والإفادة منها.

ذهب عالم الآشوريَّات «جان بوتيرو» إلى أنَّ أرشيف بلاد الرافدين يربو على نصف مليون وثيقة، فضلاً عن أضعاف هذا العدد من الآثار الباقية، لم تتمكَّن صروف الدهر من محوها رغم مرور خمسة آلاف سنة عليها[3]. وفي التفاصيل التي أفاض «بوتيرو» في وصفها، فإنَّ مخلّفات الحضارة الرافدينيَّة المكتوبة باللّغتين السومريَّة والأكاديَّة تألفت من أكداس من وثائق لا مثيل لها، فضلاً عن «مكتبة عظيمة تضم

---

* مفكر وأكاديمي من العراق.

1ـ لوسيان بولاسترون، كتب تحترق، ترجمة هاشم صالح ومحمَّد مخلوف، وزارة الثقافة، الدّوحة، 2010، ص 28.

2ـ م. ن، ص 28.

3ـ جان بوتيرو، بلاد الرافدين: الكتابة، العقل، الآلهة، ترجمة الأب ألبير أبونا، دار الشؤون الثقافيَّة، بغداد، 1990 ص 13.

نصف مليون قطعة على الأقل»[4]، وأربعة أخماس الوثائق وُضعت في مناسبات خاصَّة، وكُتبت بحسب الظروف، وبمقتضى خطط مرتبطة بمجرى الحياة الفرديَّة أو الجماعيَّة أو السياسيَّة؛ فهناك لوائح بالممتلكات، وحسابات بالواردات وبالصادرات في المخازن، ومراسيم حول تنظيم الحياة الجماعيَّة، وجرود بحسابات الأسعار، ومعاهدات دوليَّة، وسندات بمعاملات البيع والشراء والقروض والودائع، ومدوّنات عن عقود القران والطلاق والمهور، وسجلّات للوصايا، والتبنّي، والرّضاعة، وكتابات تذكاريَّة، وصكوك بالملكيَّة، أمَّا الخمس الباقي منها، فيتناول موضوعات لا تمتُّ إلى المصلحة اليوميَّة بصلة، لأنَّه مطلق في المكان والزمان، فهو «الأدب»، وهو أدب ثري بموضوعاته الدينيَّة العائدة لذلك العصر بما فيه من أساطير، وترانيم، وصلوات، وأوصاف للاحتفالات الملكيَّة، والأحداث التاريخيَّة، والملاحم البطوليَّة، فضلاً عن ضروب متعدّدة من الهجائيَّات، والحكايات، والمساجلات الأدبيَّة، وكدس ضخم من لوائح الألفاظ والأفكار، ومعجم بلغتين سومريَّة وأكاديَّة، وأحياناً بثلاث لغات، ويضمُّ ذلك الأرشيف الموسوعات والفهارس، والبحوث الرياضيَّة والقضائيَّة والطبيَّة والتنجيميَّة والفلكيَّة، وإلى كلّ ذلك ضمَّ الأرشيف الرافديني القديم لوائح تشرح كيفيَّة صنع الزجاج الملوَّن والعطور والأصباغ والمشروبات الرّوحيَّة وإعداد الأطعمة. وختم «بوتيرو» هذه التفاصيل بالقول: إنَّ هذه الوثائق المدهشة تمتدُّ على ثلاثة آلاف سنة، وليست أقدم القطع فيها بعيدة عن الزمان الذي فيه تمَّ في البلاد وضع أقدم كتابة معروفة؛ أي نحو سنة 3000 ق.م، وكلّ هذه المأثورات خضعت لثلاثيَّة متلازمة هي: التدوين، وحفظ القطع، والعثور عليها[5].

اتفقت مصادر كثيرة على أنَّ المكتبات كانت ابتكاراً من ابتكارات بلاد الرّافدين، فأوَّل من جمع النصوص ونظَّمها هم السومريُّون في نحو 2500 ق.م، وبحلول عصر آشوربانيبال في القرن السابع قبل الميلاد صار بالإمكان العثور على المحفوظات في أماكن كثيرة متعدّدة، وكان الكهنة يستشيرون النصوص الدينيَّة، وكانت القصور تحتفظ بالحوليَّات والمراسلات والمعاهدات، ولم يكن الاحتفاظ بهذه السجلّات حكراً على القصور والمعابد؛ بل كانت عائلات التجَّار تحتفظ بسجلّات عن العقود والمراسلات التجاريَّة، كما كان الأفراد يجمعون مكتبات صغيرة مكوَّنة من نصوص دينيَّة وأدبيَّة من أجل الفائدة والمتعة الشخصيَّة. لكنَّ آشوربانيبال ذهب إلى أبعد من هذا، فكانت مجموعته من الرّقم الطينيَّة والصخريَّة هي الأرشيف المحفوظ في القصر الذي ورثه عن أبيه وجدّه، غير أنَّه، بفعل اهتمامه الثقافي والدّيني، أضاف إليه كثيراً، وزاد في إثرائه، وحين تولّى الحكم بنى له قصراً خاصَّاً به شمال قصر أبيه، ضمَّ إليه غرفة كبيرة جعل منها مكتبة للقصر، وأودع فيها ما تحدَّر إليه من العهود السابقة، ومن ذلك ملحمة جلجامش، كما أصبح معبد نَبو، إله الكتابة، ثالث المخازن الكبرى في أرشيفه؛ حيث شكّل مع المخزنين الآخرين مجموعة آشوربانيبال الكبرى التي كانت تنمو باستمرار طوال فترة حكمه التي استمرَّت زهاء أربعة عقود، ولم تكن مكتبته أكبر مكتبة ابتكرت فحسب؛ بل أشملها أيضاً؛ إذ استوعبت نصوصاً مهمَّة من كلّ أنحاء إمبراطوريته، وأفضلها تنظيماً؛ حيث كانت الألواح تُنسخ بصيغ قياسيَّة ثابتة، ثم تُرقّم بعناية وتُعنون وتُصنّف. وكانت تُبذَل جهودٌ عظيمة لضمان دقّة النصوص الأقدم، ويعود الفضل في معرفتنا لأدب بلاد الرّافدين اليوم إلى مقتنيات آشوربانيبال بالدرجة الأولى[6].

يجوز اعتبار مكتبة آشوربانيبال أوَّل أرشيف معروف في التاريخ. من الصحيح أنَّ هنالك مكتبات شخصيَّة قبل ذلك؛ لكنَّ هذه المكتبة هي الأولى التي جرى تحديد وظيفتها العامَّة، وهي الحفاظ على الموروث الثقافي والتاريخي والديني لبلاد الرّافدين من شمالها إلى جنوبها، بما في ذلك ثبت الملوك القدامى في بلاد الرّافدين، وقد خُصّص للقيام بذلك عدد وافر من النسَّاخ والكتَّاب تولّوا تدوين كلّ ذلك في مئات آلاف الألواح الطينيَّة المشويَّة بالنار، وفيها حفظ التراث السومري والبابلي والآشوري. وإذا كان الأرشيف الحديث هو المكان الخاص بحفظ السِّجلات والوثائق، فسيكون الوسيط بين الثقافات حينما يدرج نفسه في تيار الإرسال والاستقبال العابر للّغات. وكان

4ـ م. ن، ص 33.

5ـ م. ن، ص 33-34.

6ـ ديفيد دامروش، كتاب بين الرُّكام، ترجمة موسى أحمد الحالول، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2012، ص184-185.

آشوربانيبال «مدركاً تماماً للرّابطة بين الحاكم والكلمة المكتوبة»، فقد عُثر على لوح يحمل تعريفاً به بأنَّه «ملك العالم»، وقد «وهبته الآلهة نفاذ البصيرة، ومنحه نبو، إله الكتابة، الحكمة، فكتبها على الألواح وجمعها ورتّبها متدرّجة، من أجل أن يسهل له قراءتها، واحتفظ بها في قصر»[7]، وبعمله العظيم وفّر آشوربانيبال فرصة نادرة لمن جاء بعده في معرفة تاريخ بلاد الرّافدين، وبذلك جرى ربط وظيفة الأرشيف بالهويَّة.

- 2 -

وإذا كان «الأرشيف» في التاريخ القديم يتألّف من خزانة لإيداع الرُقم الطينيَّة والنقوش الحجريَّة وأوراق البردي والجلود المدبوغة، فقد تطوَّر في العصر الحديث وآل الحال به إلى مجموعة مبانٍ غايتها حفظ ملايين الوثائق بأشكالها الكتابيَّة والصوريَّة، وانتهى الأمر بأقراص صلبة كبيرة الحجم حفظت الصور الرقميَّة للوثائق، وصار أمر تداولها عبر الشبكة العالميَّة متاحاً للباحثين والمتخصّصين، وربَّما عامَّة المتصّفحين، وفيما كان الأرشيف يعاني من مشاكل الحفظ والاطّلاع، وتعذّر العثور على الوثائق المطمورة فيه، أمسى، بالفهارس الإلكترونية والتبويب الحديث، سهل المنال، وربَّما يكون الأرشيف بطرائق الحفظ المُحكمة أصبح في منأى عن التآكل والتلف والضياع، وهي من الآفات التي تسبَّبت في أضرار بالغة في كثير من الأرشيفات عبر التاريخ، فضلاً عن الكوارث الطبيعيَّة من زلازل وفيضانات، أو الأعمال المقصودة كالحروب والغزوات، وما يتبعها من تدمير أو نهب، فكلُّ ذلك أصبح من تركة الماضي، فقد بلغ الأرشيف منطقة الأمان نتيجة لتطوُّر وسائل الحفظ والتصوير والاستنساخ، وبإدراجه في شبكة الإنترنت وحفظه في أقراص صلبة وإيداعه في أماكن حصينة، فقد أضحى في مأمن من صروف الدهر العفويَّة أو المدبّرة، ولكن ما يتهدَّد الأرشيف في المستقبل هو غير ما كان يهدّده في الماضي؛ فتوسُّع المادة الأرشيفيَّة وتداخلها وعدم الإفادة منها في تغذية الذاكرة وصون الهويَّة الجماعيَّة في ظلّ العولمة، أصبح من الأخطار التي تهدّد وظيفة الأرشيف، فلا خوف على الأرشيف نفسه، ولكنَّ المخاطر تحدق بوظيفته العامَّة في صوغ الوعي الجمعي بالهويَّة. وبتوافر وسائل الاتصال وتطوُّرها أصبحت محتويات الأرشيف ميسورة للجميع، لكنَّ التحيزات الثقافيَّة التي بشّرت بها العولمة خدشتْ صلة الإنسان بالماضي باصطناعها نموذجاً ثقافيَّاً ما عاد يأبه بمأثورات الماضي، ولا يقدّر مخزون الذاكرة الجماعيَّة، وأمسى التفكير في أرشيف يديم التواصل بين الثقافات، مع مراعاته للخصوصيَّات والتنوُّعات، أمراً ضرورياً، فغاية العولمة تخطّي تركة الماضي بافتعال ذاكرة لا أعماق لها، وبذلك سيحلّ الابتذال والنفعيَّة محلَّ الجديَّة والفائدة، وقد يعمل الأرشيف الجامع على إنصاف الثقافات الطرفيَّة، ويضفي عليها التقدير والعناية، ويؤدي وظيفة تعميق وعي الشعوب بهويَّاتها بدل أن تتعرَّض للمحو من النماذج الثقافيَّة الاستهلاكيَّة الجاهزة؛ وذلك هو «الأرشيف الكوني».

من الضروري ربط دلالة الأرشيف بوظيفته الحقيقيَّة، وهي الحفاظ على الذاكرة الجماعيَّة وتزويدها بما تحتاج إليه، وبغير ذلك يصبح الأرشيف عبئاً لا فائدة منه، فقد أطلقت كلمة «الأرشيف» على الوثائق المحفوظة بسبب قيمتها التاريخيَّة[8]؛ لأنَّها تؤدّي هذه الغاية الجليلة. ولا يكتسب الأرشيف أهميَّته من غير تقويم دائم، وتقويم الأرشيف هو: تحديد الوثائق التي تستحقّ الحفظ الدائم بسبب قيمتها الفعليَّة، ويشمل التقويم عمليَّة الفرز لتحديد قيمة الوثائق بناء على استخدامها اليومي الرّسمي أو من ناحية فائدتها في البحث التاريخي[9]، وبذلك يؤسّس الأرشيف وعياً أصيلاً لدى الشعوب ببدايات الأفكار والظواهر، وبتطوُّراتها عبر الزمن، وعلى هذا، ذهب «دريدا» إلى أنَّ كلمة أرشيف تحيل على معنى البدء، ولها صلة بمبدأ الأشياء، ويكون البدء مرتبطاً إمَّا على وفق الطبيعة وإما على وفق التاريخ، وبذلك هو يشير إلى الأصل، ويحيل الجذر اليوناني لكلمة (أرخيون Arkheion) على البيت المعلوم أو المسكن المعروف، وبمرور الوقت صار يدلُّ على

7ـ ألبرتو مانغويل، المكتبة في الليل، ترجمة عباس المفرجي، دار المدى، بغداد، 2012، ص83.

8ـ سلوى علي ميلاد، قاموس مصطلحات الوثائق والأرشيف، دار الثقافة، القاهرة، 1982، ص9.

9ـ م. ن، ص22.

غاية العولمة تخطّي تركة الماضي بافتعال ذاكرة لا أعماق لها، وبذلك سيحلّ الابتذال والنفعيَّة محلَّ الجديَّة والفائدة، وقد يعمل الأرشيف الجامع على إنصاف الثقافات الطرفيَّة، ويضفي عليها التقدير والعناية، ويؤدي وظيفة تعميق وعي الشعوب بهويَّاتها بدل أن تتعرَّض للمحو من النماذج الثقافيَّة الاستهلاكيَّة الجاهزة؛ وذلك هو «الأرشيف الكوني».

مستودع الوثائق والسجلّات[10]، وما لبث أن تطوَّر المفهوم فصار يحيل على السجلّات الرّسميَّة؛ أي ما أمسى يُعرف بـ«الأرشيف العمومي»[11].

يتولّى الأرشيف، والحال هذه، مهمَّات كثيرة يمكن تقسيمها على نوعين من الوظائف: وظائف فرديَّة يتولّاها الباحثون لفائدة البحوث، ووظائف عامَّة تتّصل بحاجة المؤسَّسات إلى الوثائق في رسم سياساتها. وللأرشيف، كما سلف القول، تاريخ عريق في ثقافة الشعوب قاطبة، وهو بمعنى من المعاني يمثل الذاكرة القوميَّة لأيّ شعب من الشعوب، ويمكن تقسيم الأرشيفات إلى أرشيفات محليَّة، وإقليميَّة، وقاريَّة، وكونيَّة، وتتوافر حاليّاً مؤسَّسات وسيطة لترحيل الوثائق من أرشيف إلى آخر، ولعلها تنتهي بـ«أرشيف كوني» يجمع الأرشيفات كلها، ويستخلص ما فيها من وثائق مهمَّة لها صلة بتواريخ الشعوب، وتجارب الأمم، والأحداث الفاصلة في التاريخ الإنساني بوجوهه السياسيَّة والاقتصاديَّة والدينيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة والبيئيَّة والعلميَّة. ومن المهمّ مراعاة أمر هذه الخزانة الافتراضيَّة الشاملة للمستندات العالميَّة، وإتاحة تداول محتواها للمستفيدين منها الآن أو في المستقبل.

ظلَّ الأرشيف مستودعاً للوثائق بأشكالها المختلفة: الحجريَّة، والطينيَّة، والجلديَّة، والورقيَّة، والبصريَّة، والسمعيَّة، والرّقميَّة، لكن ينبغي اقتراح وظيفة أخرى للأرشيف، وهي أن يكون مصدراً للمعرفة العامَّة، وصائناً للهويَّات الجماعيَّة، ومحافظاً عليها من النسيان؛ يتحقّق ذلك بإدارج محتوى الأرشيف في تيَّار المعرفة الإنسانيَّة، وتسهيل الانتفاع به في سائر أرجاء العالم، وقد تصبح دار الوثائق محطَّة إرسال للمعرفة تبعث ما فيها إلى كلّ مكان، فذلك يعمّق معرفة العالم بنفسه حينما يعيد الاعتبار للمأثورات المنسيَّة والوثائق المطمورة، بوضعها تحت النظر، وتسهيل أمر ترجمتها لكلّ من يحتاج إليها.

لم تتفق الآراء بعدُ على تحديد أهميَّة المستندات والمعايير التي ترجّح أهميَّة مستند، وتخفض قيمة آخر، فما يبدو غير مهم في هذا اليوم سيظهر مهمّاً في يوم غد، وما يُعدّ متوسط الأهميَّة في هذا القرن سيبدو غاية في الأهميَّة في ذاك القرن، وما كان عبارة عن رقم طيني في العصور البابليَّة والآشوريَّة صار اليوم من النوادر في أهميته التاريخيَّة، ولعلَّ الأرشيف الوسيط يكاد يكون بأهميَّة الأرشيف الأصلي الذي تودع فيه المستندات الأصليَّة؛ فالأرشيف الوسيط يتولّى أمر تداول المستندات وتبادلها، فيما يُعدُّ الأرشيف الأصلي هو الخزانة الخاصَّة بصونها وحمايتها. لن تتزعزع الثقة بالأرشيف الأصلي، إنَّما يعمل الأرشيف الكوني على امتصاص محتوياته، وإعادة توزيعها على العالم، وتداولها بما يوسع من الذاكرة الجماعيَّة للأمم والشعوب، ويعمّق معرفتها بالماضي السحيق، ويساعد في استكشاف آفاق الستقبل.

لقد أفرز التاريخ أرشيفات وطنيَّة أو قوميَّة، وصار من المناسب ظهور الأرشيف الكوني، وقد يتعثر ظهور هذا الأرشيف العظيم الجامع لأغلب ما أنجزه الإنسان، لاختلاف الأزمنة والأمكنة واللغات والموضوعات والشعوب، ولكن يحقّ، على سبيل الافتراض، القول بضرورة إنشاء ذلك الأرشيف الذي يتألف من مجموع الأرشيفات الوطنيَّة أو القوميَّة أو الإمبراطوريَّة. من الصحيح أنَّ كثيراً من الأرشيفات الوطنيَّة ما زال بعيداً عن تيار المعرفة العالميَّة بسبب الحواجز الثقافيَّة واللغويَّة والسياسيَّة، غير أنَّه بالإمكان توحيد تلك

10ـ جاك دريدا، حمى الأرشيف الفرويدي، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار، اللاذقيَّة، 2003، ص 7-9.

11ـ سالم عبود الآلوسي، ومحمَّد محجوب مالك، الأرشيف: تاريخه، أصنافه، إدارته، دار الحريَّة للطباعة، بغداد، 1979، ص5.

الأرشيفات بعمل جبّار يردم الفواصل فيما بينها، ويزيل الحدود الفاصلة بين محتوياتها، وبالاستعانة بالأرشفة الرقميَّة التي اختزلت المساحات والحجوم إلى أقراص صلبة، أو تداول تلك المحتويات عبر شبكة الإنترنت يمكن تحقيق ذلك بِفِرَقٍ من المتخصّصين بالمحتوى الرقمي تتولّى القيام بهذه المهمَّة الجليلة، بما في ذلك الإفادة من برامج الترجمة.

ولعلَّ المجلس الدولي للأرشيف (The International Council on Archives) يتولّى ذلك، فهو جزء من مهمّاته كونه معنيّاً بالأرشيفات في العالم، فمن مسؤولياته الأساسيَّة تسيير الأرشيف والاعتناء بالتراث الأرشيفي وحفظه واستعماله في العالم قاطبة، والعمل على إدارة سجلّات الأرشيف والحفاظ على التراث العالميّ الأرشيفيّ، وذلك بعرضه هذه السجلّات وبتمثيله للمتخصّصين في هذا المجال في جميع أنحاء العالم، ونقل المعرفة الأرشيفيَّة إلى خارج الحدود الجغرافيَّة الوطنيَّة. ومعلوم أنَّ (ICA) تأسَّس في عام 1948 ومقرّه في باريس، وهو يتطلّع إلى حفظ التراث الأرشيفي للإنسانيَّة بتبادل الخبرات والأبحاث والأفكار حول المسائل المهنيَّة، وحول تنظيم المؤسَّسات الأرشيفيَّة. ومن أهدافه الأساسيَّة المعلنة دعم تطوُّر الأرشيفات في كلّ البلدان بالتعاون مع الهياكل الحكوميَّة والمنظّمات الدوليَّة غير الحكوميَّة، وتطوير الممارسات الجيّدة، وتقوية العلاقات بين الأرشيفيين في العالم، وتسهيل استعمال الوثائق بالتعريف بمحتواها على أوسع نطاق وتسهيل النفاذ إليها[12].

أصبحت الحاجة ماسَّة إلى أرشيف جامع تنتفع منه سائر الأمم في صون ذاكراتها وحماية مأثوراتها، ويؤدي هذا الأرشيف دوراً بالغ الأهميَّة في إشاعة التعارف بين الشعوب والثقافات، وسوف يكشف للعالم أنَّ القيم الإنسانيَّة في عمومها لا تتّسم بالتعارض وإنَّما بالتكامل، فهي لا تفرّق بين أهلها بل تجمعهم، شرط أن تنزع عن نفسها التطرُّف، وتنأى عن الإيديولوجيات السياسيَّة والدّينيَّة المتشدّدة، وإذا ما تعارفت الشعوب والأمم، فسوف تسهر على مصالحها، وتحرص على مدّ جسور الثقة فيما بينها، وتقبل الاختلافات فيما بينها باعتبار أنَّ كلاً منها له ما يميزه عن الآخر ويشركه معه، وكلما زاد تعارف الأفراد والجماعات، سهل عليهم إدراك الأرضيَّة المشتركة للقيم التي ينتمون إليها[13].

لن تقتصر وظيفة الأرشيف الكوني على تجسير الصلة بين الماضي والمستقبل؛ بل ستتخطّى ذلك إلى ربط أطراف العالم قديمه وحديثه، وعمليَّة التجسير بنوعيها تشكّل قوام الهويَّات؛ لأنَّها تغذّي الذاكرة بما تحتاج إليه من أجل بناء مفهوم واضح للهويَّة الجماعيَّة، فلا يُبنى تاريخ الأمم إلّا على الأرشيف الحاوي على سجلّاتها الكاملة، وسوف يؤدي الأرشيف الكوني دوراً أساسيّاً في مقاومة تذويب الثقافات، وطمس الخصوصيَّات البشريَّة؛ لأنَّه سيضع تحت النظر أشكال التعبير اللّغوي كافة من تواريخ وعقائد ومأثورات، فضلاً عن السجلّات الرّسميَّة والاتفاقات الاقتصاديَّة والسياسيَّة والعسكريَّة والكشوفات العلميَّة، وبذلك يصون الذاكرة التي تتهدّدها العولمة بسياسة محو التنوُّع. إذاً، يمكن أن يغذّي الأرشيف الكوني الذاكرة الفرديَّة والذاكرة الجماعيَّة بمقوّمات تتعرّف فيه على نفسها وعلى سواها، فالأرشيف هو ذاكرة العالم، ولولاه لذهب العالم إلى طيّ النسيان، ولا ندثرت التواريخ والوقائع والأعمال الكبيرة والصغيرة وكلّ ما أنجزه البشر، فالأرشيف شاهد عيان على المسار الإنساني بظفره أو بانهزامه، وبكلّ ما فيه من ملابسات وخلافات وتوافقات، ولا ينبغي العبث به بل الحفاظ عليه باعتباره مدوَّنة واصفة لتلك الأعمال والأفعال.

ومعلوم أنَّ الذاكرة شرط لا غنى عنه في الحياة الإنسانيَّة الفاعلة، ومن ثمَّ، هي جزء جوهري من الفكر الإنساني منذ الأساطير الأولى إلى العصر الحديث، فسؤال الذّاكرة يغطّي مسار التاريخ البشري؛ لأنَّ ذلك المسار يحلُّ المعضلات الكبرى في حياة الإنسان، وقد رأى «جون لوك» أنَّ الذاكرة تؤدّي وظيفة ضروريَّة للعقل؛ لأنَّها مستودع الأفكار، ولكن، بسبب العولمة، بدأت تلوح أعراض فقدان الذاكرة، فلم

12ـ انظر موقع المجلس الدّولي للأرشيف: (www.ica.org)

13ـ جون رالستون سول، انهيار العولمة وإعادة اختراع العالم، ترجمة محمَّد الخولي، الدار المصريَّة اللبنانيَّة، القاهرة، 2009، ص462.

يعد بالإمكان استرجاع الماضي التاريخي، وجرى الأخذ بشذرات منه للانتفاع بها في سياق الصراعات، أو باعتبارها مأثورات جاذبة للاهتمام التجاري، وقد رأى القائلون بأهميَّة الذاكرة أنَّها بدأت تتعرَّض للتهديد الحقيقي، أو لإعادة إنتاج محتوياتها في سياق الصراعات الاجتماعيَّة والدينيَّة[14].

وضعت العولمة نفسها في تحدٍّ صريح للخصوصيَّات الثقافيَّة، وعملت على خلخلة الهويَّات الراسخة؛ بل إنَّها عرَّضت الإطار القومي للتهديد، وهو إطار شيّد الناس به هويَّاتهم، فتنامى بظهور العولمة إحساس بتفاقم التجزئة الثقافيَّة... فالعولمة بشّرت بأزمة هويَّة، وتأدّى عن ذلك أنَّ كثيراً من الجماعات الأصليَّة شعرت بأنَّ هويَّاتها تتعرَّض للتقويض.

بشَّرت العولمة بعالم تهيمن فيه الثقافة الغربيَّة، وتستبعد سائر الثقافات الأخرى، وتسبَّب ذلك في ظهور أعراض فقدان الهويَّات الأصليَّة لاضطراب الذاكرات الجماعيَّة، وحجب محتواها عن النظر، أو تشتيته بما لا يتيح له تأسيس قاعدة تاريخيَّة-نفسيَّة للهويَّة، وذلك استناداً إلى فرضيَّة تقول إنَّه في العالم المعاصر «لا أحد يراقب، ولا أحد يهتمّ، ولا أحد يحفظ سجلاً لأيّ شيء، إلى درجة أنَّ الذّاكرة والتاريخ ميّتان كلاهما»[15]، ولا يتوقف الأمر على محو الذاكرات الجماعيَّة؛ بل طمس الشعور المشترك المنبثق من «التجارب المشتركة» لبني البشر، بالأرشيف تتبلور هويَّة مرنة، وهو يحرّرها من قيود التطرُّف الدّيني والقومي، لأنَّه يحافظ على المعارف المتراكمة عبر التاريخ. ينبغي تأكيد القول على ذلك، على الرّغم من أنَّه لم يعد من المقبول الأخذ بالقول القديم حول الهويَّة الثابتة باعتبارها جوهراً مطلقاً؛ لأنَّ الهويَّة الحديثة في حراك تاريخي دائم، وإذا كانت فيما مضى تميّز الجماعات بعضها عن بعض، وتعيد إنتاج التماثل فيما بين أفرادها، بما يجعل الفرد عضواً في جماعته وله منزلة فيها، فقد انتهى الأمر بالهويَّة الحديثة إلى الأخذ بالتحوُّل، لأنَّها «تفترض وجود هيئات متعدّدة ومتبدلّة وزائلة، ينتمي إليها الأفراد لفترات محدودة، وتقدّم لهم مصادر مماثلة يديرونها بأسلوب متنوّع ومؤقّت. وفق هذا التصوُّر يمتلك كلّ شخص انتماءات عديدة يمكن أن تتغير أثناء حياته»[16].

يُعنى سؤال الهويَّة بأساليب تخيّل المجتمعات لنفسها، وترسيخ مفهوم الانتماء الاجتماعي، وفي كلّ ما له صلة بالهويَّة الجماعيَّة، فإنَّ مبادئ الوحدة والاستمراريَّة تحتلّ موقع الصدارة؛ لأنَّها ترمي إلى تحقيق الكمال والتماسك؛ فما الهويَّة سوى تصوُّر الجماعة لنفسها بوصفها كياناً منسجماً ومتجانساً، وباعتبارها أمَّة ذات جوهر مشترك، وتغلب القول بوجود عائلة قوميَّة لها جسد واحد ودم واحد ووطن حاضن لها، ونتج عن ذلك أنَّ الجماعة تريد الحفاظ على ثقافتها وتراثها وذكرياتها وقيمها وطباعها، فضلاً عن فرادتها عبر الزمن، وهي لا تعترف بالتغيير وتنكره، وبذلك تضفي قيمة إيجابيَّة على الاستمراريَّة بين الأجيال والقوَّة الأخلاقيَّة للتراث[17]، وبذلك يصحّ القول إنَّ هذا الهدف يتحقّق بصون الأرشيف العام الحافظ للذكريات المشتركة من دون السماح بالانغلاق والانطواء؛ لأنَّ مفهوم الهويَّة القديم قد جرى عليه ما جرى من تحويل له صلة بجملة المتغيّرات التي فرضها العصر الحديث، فظهرت الهويَّة المرنة التي تتصل بالهويَّات الأخرى وتنفصل عنها في الوقت نفسه؛ تتصل بها لأنَّها جزء من المشترك الأعلى المغذّي للهويَّات كلها، وتنفصل عنها في حيازتها خصوصيَّات ثقافيَّة نابعة من السياق التاريخي المُشكّل لها. وهذا الازدواج في الخصائص مفيد للهويَّات الجماعيَّة، لأنَّه يضعها في إطار التفاعل بين العام والخاص.

لقد جرى التأكيد، خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، على أنَّ «الغاية الأساسيَّة لنزعة العولمة هي تركيب عالم متجانس تحلُّ فيه

---

14 ـ طوني بينيت، ولورانس غروسبيرغ، وميغان موريس، مفاتيح اصطلاحيَّة، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت، 2010، ص 344-348.

15ـ حميد دبشي، بشرة سمراء، أقنعة بيضاء، ترجمة حسام الدين خضور، دار نينوى، دمشق، 2014، ص125-126.

16ـ كلود دوبار، أزمة الهويَّات: تفسير تحوُّل، ترجمة رندة بعث، المكتبة الشرقيَّة، بيروت، 2008، ص21-22.

17ـ مفاتيح اصطلاحيَّة، ص702.

وحدة القيم والتصوُّرات والغايات والرؤى والأهداف محلّ التشتّت والتمزّق والفرقة وتقاطع الأنساق الثقافيَّة. ولكنَّ هذه النزعة تختزل العالم إلى مفهوم، بدل أن تتعامل معه على أنَّه تشكيل متنوّع من القوى والإرادات والانتماءات والثقافات والتطّلعات. ووحدة لا تقرُّ بالتنوُّع ستؤدّي إلى تفجير نزعات التعصُّب المغلقة، والمطالبة بالخصوصيَّات الضيقة، وظهور نزعات العنف، واللجوء إلى التأصيل شبه المغلق؛ فالعولمة بتعميمها النموذج الغربي على مستوى العالم، واستبعادها التشكيلات الثقافيَّة الأصليَّة، إنَّما توقد شرارة التفرُّد الأعمى؛ ذلك أنَّ بسط نموذج ثقافي بالقوَّة لا يؤدّي إلى حلّ المشكلات الخاصَّة بالهويَّة والانتماء، إنَّما يتسبَّب في ظهور إيديولوجيَّات متطرّفة تدفع بمفاهيم جديدة حول نقاء الأصل وصفاء الهويَّة، والامتناع عن الحوار والتواصل. إلى ذلك، إنَّ عمليَّة محاكاة النموذج الغربي ستقود إلى سلسلة لا نهائيَّة من التقليد المفتعل الذي تصطرع فيه التصوُّرات، وهو يصطدم بالنماذج الموروثة التي ستبعث على أنَّها نُظم رمزيَّة تمثل رأسمال يقبل الاستثمار الإيديولوجي عرقيَّاً وثقافيَّاً ودينيَّاً»[18].

وضعت العولمة، والحال هذه، نفسها في تحدٍّ صريح للخصوصيَّات الثقافيَّة، وعملت على خلخلة الهويَّات الراسخة؛ بل إنَّها عرَّضت الإطار القومي للتهديد، وهو إطار شيّد الناس به هويَّاتهم، وأضفوا المعنى على حيواتهم، فتنامى بظهور العولمة إحساس بتفاقم التجزئة الثقافيَّة، وتآكلت اليقينيَّات القديمة، وتحلّلت المعايير السابقة، وحلَّ محلها عالم سطحي قام على الأخذ بالهويَّة الجاهزة؛ فالعولمة بشّرت بأزمة هويَّة، وتأدَّى عن ذلك أنَّ كثيراً من الجماعات الأصليَّة شعرت بأنَّ هويَّاتها تتعرَّض للتقويض، فيما كانت من قبل تتَّصف بالتماسك[19].

- 3 -

يمكن تشكيل الأرشيف الكوني من خلاصة الأرشيفات الأخرى، ولكن من الخير له أن ينبثق، في أوَّل الأمر، من أرشيف كبير وعريق يكون بؤرة لذلك الأرشيف، ويصلح «الأرشيف العثماني» أن يكون نواة للأرشيف الكوني لما يتفرَّد به من مزايا نادرة بين الأرشيفات الوطنيَّة والقوميَّة، ففضلاً عن ثرائه بالوثائق الأصليَّة باعتباره أحد أكبر خزائن الأرشيف في العالم، فهو يتَّسم بالشموليَّة التي تغطّي الأحداث التاريخيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة لعدد كبير من الشعوب التي كانت في إطار السلطنة العثمانيَّة؛ إذ يُعدُّ الأرشيف العثماني المرجع الأهمّ للتاريخ القومي لزهاء أربعين بلداً في غرب آسيا وشرق أوربا وشمال أفريقيا لمدَّة زادت على خمسة قرون، وقد انتبه العثمانيون منذ وقت مبكر إلى الأخذ بالأرشفة، وكانت «الأوراق الرّسميَّة تحفظ بعناية كبيرة في الدّولة العثمانيَّة داخل أكياس وصناديق»[20]. ومع الاهتمام الواضح بالوثائق الصادرة عن الإدارات في السلطنة العثمانيَّة، بما في ذلك الباب العالي، منذ أوَّل نشأة الدّولة، صدر قرار بإقامة مؤسَّسة أرشيفيَّة خاصَّة بحفظ السجلات عام 1846 سمّيت «خزينة الأوراق» تكون «أرشيفاً للدّولة، وإنشاء المبنى الخاص بها»[21]. وكان الاهتمام بالأرشيف محطّ اهتمام السلاطين والصدور العظام، وعُيّن لخزانة الأوراق مديرون عامُّون كانت لهم الحظوة الكبيرة في المواقع الوظيفيَّة للسلطنة، ولم يقتصر الأمر على اسطنبول، بل امتدَّ الاهتمام بالأرشيف إلى المدن الكبرى في السلطنة، وقد توارث الأتراك حرص أجدادهم العثمانيين على ذلك التقليد الأرشيفي العظيم، فسعوا للحفاظ على تلك التركة العظيمة، والعمل على تصنيفها، وتوفيرها للباحثين.

يحتفظ الأرشيف العثماني بزهاء مئة وخمسين مليون وثيقة، وهو موزَّع على أماكن عدَّة في اسطنبول، غير أنَّ الأهميَّة العالميَّة للأرشيف

18ـ عبد الله إبراهيم، الثقافة العربيَّة والمرجعيَّات المستعارة، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، 2004، ص 6-7.

19ـ مفاتيح اصطلاحيَّة، ص 704.

20ـ نجاتي أقطاش وعصمت بينارق، الأرشيف العثماني، ترجمة صالح سعداوي، عمَّان، 1986، ص37.

21ـ م.ن، ص 39.

العثماني مصدرها الوثائق الأساسيَّة للدّولة العثمانيَّة منذ نشأتها في بداية القرن الرابع عشر إلى سقوطها في نهاية الربع الأوَّل من القرن العشرين، ويرجَّح أنَّ الأرشيف العثماني يملك «أكبر رصيد وثائقي في العالم»[22]. وكان قد جرى تقسيم مواد الأرشيف إلى: الدفاتر، والوثائق، وأوعية المعلومات من خرائط وصور. ويكشف الأرشيف العثماني أنَّه كان نتاج عمل جليل استوى خلال عدة قرون من العمل على الوثائق والمستندات، وحفظها في أماكن أمينة رعاية لمصالح المجتمع، وفي القرن التاسع عشر أنشئت له إدارة خاصَّة للعناية به، وعلى غير عادة كثير من الدول في بتر الصلة بالماضي، انصرفت تركيا إلى الاهتمام بماضيها، وماضي الشعوب التي كانت تشارك الشعب التركي الانتماء إلى إمبراطوريَّة واحدة مترامية الأطراف، فراحت تبذل الجهد في سبيل صون هذه التركة العظيمة من الوثائق وتأمينها وإتاحة الفرصة للاطلاع على محتوياتها. ويصلح هذا الأرشيف أن يكون نواة لأرشيف عالمي يجتذب إليه أرشيفات العالم الأخرى بمعاهدات واتفاقيَّات وتفاهمات تسهّل أمر إيداع نسخ مصوَّرة من تلك الأرشيفات فيه، بما في ذلك إمكانيَّة التفكير في إدارة عالميَّة لهذه المؤسَّسة التي ستكون حاوية على التراث الإنساني بأشكاله كافةً.

22ـ م. ن، ص43.

المراجع

1. إبراهيم، عبدالله: الثقافة العربيَّة والمرجعيَّات المستعارة، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، 2004.

2. أقطاش، نجاتي، وبينارق، عصمت: الأرشيف العثماني، ترجمة صالح سعداوي، عمّان، 1986.

3. بوتيرو، جان: بلاد الرافدين: الكتابة، العقل، الآلهة، ترجمة: الأب ألبير أبونا، دار الشؤون الثقافيَّة، بغداد، 1999.

4. بولاسترون، لوسيان: كتب تحترق، ترجمة هاشم صالح ومحمَّد مخلوف، وزارة الثقافة، الدوحة، 2010.

5. بينيت، طوني، غروسبيرغ، لورانس، موريس، ميغان: مفاتيح اصطلاحيَّة، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظّمة العربيَّة للترجمة، بيروت، 2010.

6. داmروش، ديفيد: كتاب بين الرُّكام، ترجمة موسى أحمد الحالول، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2012.

7. دبشي، حميد: بشرة سمراء، أقنعة بيضاء، ترجمة: حسام الدين خضور، دار نينوى، دمشق، 2014.

8. دوبار، كلو: أزمة الهويَّات: تفسير تحوّل، ترجمة رندة بعث، المكتبة الشرقيَّة، بيروت، 2008.

9. سول، جون رالستون: انهيار العولمة وإعادة اختراع العالم، ترجمة: محمَّد الخولي، الدار المصريَّة اللبنانيَّة، القاهرة، 2009.

10. مانغويل، ألبرتو: المكتبة في الليل، ترجمة عباس المفرجي، دار المدى، بغداد، 2012.

11. ميلاد، سلوى علي: قاموس مصطلحات الوثائق والأرشيف، دار الثقافة، القاهرة، 1982.

12. موقع المجلس الدّولي للأرشيف (www.ica.org)

لست أسير هويَّتي (طبقات الهويَّة)

سعيد يقطين*

1. المزابي ـ الأصول:

سألت نفسي مرَّة: من أنا؟ فكان الجواب الذي انتهيت إليه مع مرور الزمن: لست ما وجدتني عليه، ولكن ما أريد أن أكونه، بين ما كنت، ومن أنا؟ هنا والآن، وما أريد، أو ما يمكنني، أن أكون، هذا هو سؤال الهويَّة. مع مرور الزَّمن كانت تتشكَّل طبقات من الهويَّات، ويترسَّب بعضها تحت بعض، أو يطفو فوقها، أو يتجاور إلى جانبها، فهل من سبيل للتحرّي والاستكشاف والاختيار؟

أتحيَّر على جيلالة[1]، وأُحضِّر على السَّواكن[2]، وأرقص على العيطة[3]. أدوِّح برأسي، وأنا أقلب يديَّ الممدودتين تحت رأسي، أو المشدودتين وراء ظهري، وأميل بجذعي يميناً ويساراً عند سماع التلاوات القرآنيَّة الشجيَّة. «الحال» هو ما يسم «حالي»، مهما كانت الأحوال والأهوال.

كنت لا أتفاعل مع الطَّرب الأندلسي، ولا الملحون[4]، ولا أغاني عبد الحليم ولا أمّ كلثوم، ولا الأغاني الفرنسيَّة، حتى وأنا تلميذ في الإعدادي. أعدُّ كلَّ ذلك غريباً عنّي، ولا أفهم الكلمات التي تتردَّد في تلك الأغاني. لكنّي في المقابل كنت أعجب بالأفلام الهنديَّة وما تحويه من رقصات وأغانٍ، رغم أنّي بالكاد كنت أحاول تبيُّن المعنى العام الذي تومئ إليه. وفي الوقت نفسه كنت أتفاعل كثيراً مع نغمات لوتار، وجرَّات كمنجة الأطلس، وإن كنت لا أفهم تمازيغت.

من كانت ملاعب صباه حلاقي[5] اشطيبة، وتسكّعه الدائم في سوق الكلب، وكريان[6] الزيزون في حزام الفقر الشديد في الدار البيضاء، وفتح عينيه على بائعات الخبز، والخيَّاطات في السُّوق... والحلاقي التي لا يشاهد فيها سوى القرادين، وحواة الأفاعي، وروايس[7] سوس، وشقلبات أولاد سيدي احماد وموسى، وشيوخ العيطة، وحضرة جيلالة... لا يمكنه إلّا أن يكون واحداً ممَّن هاجر أبواه من البادية إلى الدّار البيضاء في أواخر الأربعينيَّات بعد المعاناة الشّديدة من الآثار الخطيرة التي تركها الجفاف و«عام الجوع»، وما صاحب ذلك مع انتشار وباء الجدري. في هذا الفضاء بكلّ تشعُّباته وتناقضاته ستبدأ هويَّة ما في التشكُّل.

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

1ـ جيلالة: فرقة موسيقيّة شعبيّة تؤدي وصلات ذات طابع صوفي شعبي، وتنسب إلى عبد القادر الكيلاني.

2ـ السواكن: ج ساكن، نوع من الغناء الشعبي يركّز على الأولياء والصالحين. والأصل في الساكن هو الجنّي.

3ـ العيطة: جنس غنائي شعبي، ويتضمَّن أنواعاً عديدة، يتضمَّن وصلات يرافقها الرّقص.

4ـ الملحون نوع من الغناء المغربي المديني، يتضمن قصائد من الدارجة القريبة من الفصحى.

5ـ الحلاقي: ج حلقة، وهي تجمّع من الناس على شكل دائرة يتوسّطها المغنون أو رواة الحكايات والقصص في ساحات عموميَّة.

6ـ تطلق الكريانات في المغرب على أحياء الصفيح. والأصل في الكريان (كلمة معربة) مقالع الأحجار.

7ـ الروايس: ج رايس، وهو مصطلح أمازيغي يعني المغنّي، أو العازف على آلة شعبيَّة.

كانت الهجرات متعدّدة من كلّ نواحي المغرب إلى الدَّار البيضاء التي صارت أحياؤها الشعبيَّة فضاءات تجمع الفقراء–الغرباء. كان التعاطف الجماعي هو ما يوحّد بينهم، وقد تعدَّدت صوره وأشكاله. وكان «التراضع» أهمّ مقوماته، فصارت لي عدة أمَّهات؛ أرضعتني الشلحة السوسيَّة أمّي يامنة، والرحمانيَّة أمّي محجوبة، والصحراويَّة أمّي فاضمة. وكانت أمّي ترضع بالمقابل أولاد الشلحة والصحراويَّة والعروبيَّة، وسواهنَّ. وكان الإرضاع لمن لها بنت أن ترضع بنتاً، ومن لها ولد أن تفعل مع من يشابهه في الذّكورة، أملاً في التآخي، والتزاوج، ودرءاً للزَّواج من أخت الرّضاعة. كان التفكير في المستقبل الجماعي قيد الحلم والمحبَّة والأمل.

سألت نفسي مرَّة: من أنا؟ فكان الجواب الذي انتهيت: لست ما وجدتني عليه، ولكن ما أريد أن أكونه، بين ما كنت، ومن أنا؟ وما أريد، أو ما يمكنني، أن أكون، هذا هو سؤال الهويَّة. مع مرور الزَّمن كانت تتشكَّل طبقات من الهويَّات، ويترسَّب بعضها تحت بعض، أو يطفو فوقها، أو يتجاور إلى جانبها.

حين كانت أمّي –رحمها الله– تراني ألمُّ وأطمُّ، وأنظّم أشيائي، وأرتّبها كي لا تطالها يد عابثة، وأجمع وأمنع، وأقتصد في كلّ شيء، صارّاً الرّيال على ّالريال، تعلّق: أليست أمُّه يامنة؟ الله يذكرها بخير. ومثل هذا تقول حين أغضب غضبة مضريَّة، أو أناقش بعنف وشدَّة: إنَّ أمَّه صحراويَّة! أمَّا حين أغنّي وأرقص طرباً، فلا يجد خالي بوشعيب بُدّاً من قول: إنَّه ولد العلوة[8].

لم تكن هذه الأخوَّة من الرَّضاعة تمنعنا، ونحن نلعب أو نتشاكس، من أن يسبَّ بعضنا بعضاً بالعروبي، أو الشلح، أو الدراوي، أو بالتشوُّهات الخلقية: الأعور، المعمش، الأعرج، الكَعيَّة (الأحدب). لم تعد تنبت للأجيال الجديدة من المواليد حدبات؟ لكن في زماننا كان الكثيرون منَّا يتميَّزون بهذه الزائدة الظهريَّة، أو بالإصبع السادس، أو بالأصابع الملتصقة...، كان قصر القامة، وطول الرأس أو تضخّمه أو عدم اتساق جوانبه، أو العمش، والقوب، والقرع، والعرج، ونقط الجدري، بادية على السّحنات، وكان سوء التغذية بادياً على ملامح الجميع. فكانت توحي لنا بتعيير أصحابها بها مهما كانت الأصول والألوان، والأعراق واللّغات. وكان ما يجمعنا أكثر ممَّا يفرّق بيننا: التسكُّع في الأسواق والحلاقي، وحبّ الغناء الشّعبي الذي يجمعنا رغم تباين الأصول والفروع، والبحث عن رغيف خبز كارم، أو برتقالة ضائعة وسط السّوق.

كان الاحتفال بعيد العرش في الستينيَّات مناسبة توحّدنا؛ كان عيداً وطنيَّاً حقيقيَّاً لا يقلُّ أهميَّة عن العيد الصغير أو الكبير. وكما كنّا نضحّي بالكبش في عيد الأضحى، كان الاحتفال بعيد العرش بالدّيك الحبشي. وقد نظم الفقيه ولد قربال المذكوري قصيدة شعبيَّة سمّاها: «ما وقع للرجل مع زوجته حول كبش عيد الأضحى، وبيبي عيد العرش». كان الاستعداد لعيد العرش يتمُّ تلقائيَّاً في كلّ الأحياء الشعبيَّة. تقام المنصَّات في كلّ الفضاءات والسَّاحات، وفي دار الخليفة (المقاطعة) وفي لاجونيس (دار الشباب)، وبين كريان الزيزون وكريان سيدي محمَّد وكريان الحفرة القريبين من درب ميلا والقشاشة. كانت تستقدم الفرق الفولكلوريَّة الشعبيَّة من مختلف الأقاليم والمناطق المغربيَّة: تسحرنا الألبسة التقليديَّة، والأدوات الموسيقيَّة المختلفة، واللّغات التي تصدح بها حناجر المغاربة في المناطق النائية والمعزولة. تثيرني الرزات على الرؤوس، والخناجر الفضيَّة المتدليَّة من الحزام، وملابس النساء المزركشة بالألوان الزّاهية والمتعدّدة. شلوح وعرب وصحراوة وكَناوة... ألوان متعدّدة، ولغات متنوّعة، ورقصات رجاليَّة ونسائيَّة ومختلطة عفويَّة ومنظَّمة ودقيقة بشكل لا يمكن أن يعلّم في المعاهد أو المدارس. هذا إلى جانب الفرق شبه «الغجريَّة» بألبستها الغريبة، وشعورها الطويلة المنفوشة: هداوة وحماداشة وعيساوة وأولاد بويا رحال، وهم يعزفون وصلات غريبة على إيقاعات الدربوكات الكبيرة المسندة على الأكتاف، وشرب الماء السَّاخن، وابتلاع الزجاج والأشواك، واللّعب بالأفاعي، وضرب الأيادي بالسكاكين، وإدخال المخاييط في الألسنة والأحناك.

8ـ العلوة: منطقة في الشاوية، قرب الدار البيضاء، معروفة بكثرة الأولياء والأضرحة.

بدأت أربط بين الوصلات الفولكلوريَّة ومناطقها البعيدة، حين يصرّح كلّ واحد منَّا نحن ـ الأطفال ـ بوصل الفرقة باسم بلاده، فبيَّنت لي هذه المناسبة أنَّني أنتمي إلى بلد أعمّ من مزاب[9]، ومن العلوة، ومن الكريان. وأنَّ هؤلاء الكريانيين مثلي يجمعني بهم ليس فقط هذا الحي، وإنَّما وطن يتَّسع لنا جميعاً. هذا الوطن الغني بتراثه وتنوّعه وتعدُّد أجناسه ولغاته. ولَّما كنت أربط العرش بالشّعب، من خلال مقولة: «ثورة الملك والشعب» التي كانت شعاراً إبَّان الحركة الوطنيَّة، كانت تتأكَّد لي هذه الهويَّة الجامعة: «احنا المغاربة».

أمَّا عاشوراء، فلم تكن أقلَّ جاذبية من عيد العرش. تتحوَّل روضة الشّهداء إلى فضاء متعدّد الأعراق والأجناس. يحجُّ المنشدون والمغنون، ليس فقط من ربوع المغرب. رأيت الواسطيين[10] برزاتهم العالية، و«المطرق» الذي يحمله كلُّ واحد منهم، والليرة التي تصدح بصوت رهيف، وألحانهم الرائقة الشجيَّة. وكانوا يأتون من السنغال بسحناتهم الداكنة، وطولهم الفاره، مع رشاقة القوام، بكَندوراتهم البيضاء أو الزرقاء، وطرابيشهم الحمراء، وهم ينشدون مدائح نبويَّة، أو يبيعون أشياءهم الأفريقيَّة الغريبة: الودع، والسبحات من اللبان، والأعشاب، وقوارير الاستشفاء.

فتحت عيني، أو سقط رأسي، سيَّان، في كريان الزيزون في الدّار البيضاء (بلوك 15، زنقة 7، رقم 5). كانت مقبرة الشُّهداء وراء ظهورنا، ولا يفصلنا عنها سوى جدار إسمنتي طويل يلتوي كحيَّة لا تسعى، عند استواء الطريق المؤدية إلى الرباط، وصارت الآن ممرَّاً للطريق السيَّارة بعد أن تمَّ هدم كلّ تلك المعالم التي ظلّت تتوارى في ذاكرة تشكَّلت في زمان ولّى قبل سنة 1976. ولم تكن أمامنا سوى ساحة مستطيلة، متربة في الصيف، موحلة في الشتاءات الطويلة. أتذكَّر في صغري أنَّ أحد الفلّاحين كان يزرعها بالقمح، ويسرح فيها البقر، ويمرح الدجاج وبيبي، وكنا نلعب فيها، قبل أن يخليها بعد تزايد أعداد السكان في الكريان. ثمَّ صارت مربط الحمير والبغال والخيول إلى جانب العربات الخشبيَّة التي تشرع تلك الدواب في جرّها مع غبش الفجر. ووراءها سوق الكلب، الذي كان يزخر بكلّ البضائع من الخضر واللّحوم، إلى الملابس والخشب، والحديد، والخردوات، وحتى أجزاء السيَّارات المتلاشية؛ بل كان فيها «العشَّاب» يبيع إلى جانب كلّ أنواع الأعشاب صغار حيوانات الصحراء من الثعالب إلى أشبال الأطلس! تمتدَّ هذه السوق العجيبة لتتَّصل بساحة اشطيبة التي لا تفصلها عن السوق سوى طريق متربة مستوية من جهة كريان الزيزون، ثمَّ تتحوَّل عقبة كأداء عندما تصبح محاذية لحي البلديَّة ومبروكة. تجد الآن في هذا المكان الدوّار الذي يحملك إلى مبروكة ولالة مريم، أو إلى الطريق السيَّارة نحو الرباط. كانت تمرُّ بها الشاحنات والدرَّاجات الناريَّة المتوجهة إلى حي مبروكة، أو بورنازيل يساراً، أو إلى حي البلديَّة وسيدي عثمان يميناً. كانت تملأ هذه السَّاحة عشرات الحلاقي، وباعة الكتب القديمة، والأعشاب، والمكسّرات، والآلات الموسيقيَّة الشعبيَّة. وعن هذه السوق قالت شيخات[11] زمان عن المرأة إنَّها: «غادية وتنقب/ حتى لسوق الكلب»، أو الأخرى التي تقول: «بارك ما تعجب/ هذا سوق الكلب».

تمتزج في هذا السّوق وتلك الساحة روائع نفاذة ومتنافرة. ويتجاور في هذا الفضاء الغناء، أماماً، في الحلاقي، بالتلاوات القرآنيَّة التي تتلى على قبور روضة الشهداء خلفاً. وفيه تفتَّحت عيناي وكلُّ حواسّي على رهبة المكان وفظاعته وجماليته، وعلى هدوئه وصخبه، وعلى وداعته التي تصل إلى درجة الطيبوبة المشفوعة بالسذاجة، وعنفه الذي ينتهي إلى حدّ القتل، أو جريان الدّم. بدأ تكويني بين هذين الفضاءين قبل دخول المدرسة. فكنت إلى وقت العصر أذهب إلى جامع السي الرجراجي في أقصى الكريان، لتعلّم القراءة والكتابة وحفظ القرآن، وبعد ذلك إلى الحلاقي لسماع الأغاني الشعبيَّة، وعجائب السير الشعبيَّة، ومعاينة خصومات الخضارة، وشطارات اللصوص والمشاغبين، وحيل السعاية والطلابة من كلّ الأجناس والأنواع. كان نصف النَّهار الأوَّل يتَّخذ وجهته إلى الخلف، بينما كان نصفه الثاني يسير إلى الأمام. هكذا الدّين والدّنيا، كلٌّ يجزُّنا إلى فضاء مختلف؛ بل ومتناقض حتَّى في الزَّمان.

9ـ مزاب قبيلة كبيرة في الشاوية، ولا علاقة لها بامزاب في الجزائر.

10ـ الواسطي، مصطلح كان المغاربة يطلقونه قديماً على الجزائري، ولعلّه متّصل بالمغرب الأوسط.

11ـ الشيخات، ج شيخة، وهي المغنيَّة الشعبيَّة.

هاجر أبي وأمّي إلى الدَّار البيضاء مع أخوي الكبيرين في أواخر الأربعينيَّات. وبعد السكن مع من هاجر قبل غيره من القبيلة إلى الدَّار البيضاء مدَّة من الزمن تمَّ شراء براكة في كريان الزيزون. وفي هذه البراكة سقط رأسي فعلاً، في أواسط شهر رمضان، سمَّتني أمّي سعيداً تيمُّناً بالاستقلال. لم أكن أعرَف إلّا بسعيد بين أقراني. فأنا: «السعيد»، هكذا كان بعض النُّسوة والرجال ينادونني. لكنَّ جارات أمّي، وهنَّ من قبائل متعدّدة، كنَّ حين يتحدّثن عنّي لا يميزنني إلّا بـ«ولد المزابيَّة». ومزاب إحدى القبائل المشهورة في الشاوية. وحين تكون أمّي مع امزابيات من قبائل غير قبيلتها، كنت أسمعهنَّ ينادينها بـ«الشبانيَّة»، ولا يمكن أن أكون إلّا «ابن الشبانيَّة». كانت القبيلة تعرف بـ«أولاد اشبانة»، وهي القبيلة التي يقول فيها المغنون الشعبيون، بمن فيهم محمَّد رويشة الفنان الأمازيغي: «أنتما أولاد اشبانة/ وهذا الحال راه بلانا».

لست أدري هل كلّ الذين يؤدون «ساكن العلوة» يعرفون بالضبط أين توجد «أولاد اشبانة»؟ لم يكن لقبيلة أولاد اشبانة مزار لجدّهم الأكبر، شأن أغلب القبائل المغربيَّة. كانوا يعمرون سيدي امحمد الفكاك، ويعتبرون من خدَّامه. وفي علاقة أولاد اشبانة بسيدي امحمد الفكاك نسمع في ساكن العلوة الذي يعدّد أولياءها وصلحاءها كما يأتي ذلك على لسان «إخوان لبصير»: «بويا الجيلالي/ العلامات فيك تشالي/ شكون الولي اللي حذاك/ سيدي امحمد الفكاك/ المعاريف أولادك/ أولاد اشبانة خدّامك».

في أولاد اشبانة كانوا يميزوننا بـ«أولاد بوحديد»، وداخلهم، نحن «أولاد بضو». وكان أبي ـ رحمه الله ـ حين يزور سيدي امحمد الذهبي قرب ابن أحمد، لا يناديه سوى بـ «البضيوي». فمن أكون؟

أنا سعيد المزابي، الشباني، البضيوي. انتقل الجدُّ الأكبر من مراكش، وترك أولاده في الشاوية ليكون دفين مكناس. يمكن اعتبار هذه الهويَّات أصولاً لستُ مسؤولاً عنها. لقد وجدت نفسي أولد في فضاء من أسرة هاجرت واستقرَّت في الدّار البيضاء، وفي كريان الزيزون تحديداً. كان أقراني في الكريان يسمُّونني سعيداً. وحين كنَّا نتعارك لأتفه الأسباب يسبُّني أحدهم بأنّي: «العروبي»[12]، وأردُّ عليه بأنَّه «الشلح» أو «الدراوي». هنا بدأ يتكوَّن لديَّ الإحساس بأنّي «مزابي» تبعاً لأصول والدي. وعليَّ أن أقبل هذه «الهويَّة»، وفي الوقت نفسه العمل لا شعوريّاً على «التنكُّر» لها. لقد كانت امزاب في المتخيّل الشعبي في الشاوية، وفي الدار البيضاء خصوصاً، ترتبط بالعنف والمغالبة وحبّ السيطرة وكثرة الشجار ولو لأتفه الأسباب. كان انتمائي إلى امزاب محلَّ اعتزاز، من جهة، لما عرف عن أولاد امزاب من شهامة وكرم، وسبَّة، من جهة أخرى، لما كان يتداول عنهم من عنف. ولذلك تقول الشيخة: «اوليدات امزاب/ يعلموا الأداب». وليس المقصود بالأدب هنا غير العنف الذي يجعل خصمهم هادئاً ومصيباً في سلوكه وتصرُّفاته في حضرتهم.

أنا المزابي، أي العروبي. هكذا أنا كما وجدتني، وأنا أواصل الحياة في هذا الفضاء. ماذا كنت سأكون لو توقفت عن الدراسة شأن المئات من أترابي وأقراني الذين كانوا ينقطعون عن الدّراسة في السنة الأخيرة من الابتدائي:«الشهادة»؟ وجاءت انتفاضة 23 مارس 1965 لتكون ردَّ فعل على السياسة التي جاء بها بلعباس التعراجي لتضع حدّاً لمتابعة الدّراسة لمن تقدَّم في السّن، وكان طرد الآلاف من التلاميذ.

كنت سأكون لو لم أكن ما صرت عليه إلى الآن: «الطالب أو الفقيه السي اسْعيد»، أو «الشيخ سعيد المزابي»، لما كنت أتوافر عليه من طموح: مقرئاً يتنافس المؤمنون على اقتناء تسجيلاته، أو مغنيّاً تتسابق عليه الأعراس، وتتَّصل به دور التسجيل. وكنت سترى صورتي وأنا أمسك بالوتار، مرتدياً جبَّة مخطّطة، وعلى رأسي طاقيَّة على غلاف أسطوانات كازافون. ألا ترى أنّي حين فتحتُ عيني لم يكن إلّا الجامع ورائي، والحلاقي أمامي؟ أمَّا المدرسة في حي الفرح، فكنت أقطع إليها مسافات طويلة.

12ـ العروبي تعني في الدارجة المغربيَّة البدوي.

لم أنسَ، كنت سأكون لاعباً لكرة القدم. لقد كنت محبّاً لفريق الرَّجاء البيضاوي. وفي الكريان، وفي المدرسة الابتدائيَّة وحتى الإعداديَّة، كان أقراني لا يلعبون إلّا إذا كنت حاضراً. كنت ألعب في الجناح الأيمن؛ لأَنَّ النَّجم الذي كنت أحبُّه هو سعيد غاندي لاعب الرَّجاء المشهور. لكنّي عندما ذهبت لألعب في ملعب حقيقي، بكرةٍ حقيقيَّة، بناء على اقتراح أحد زملاء الدراسة (رضوان) الذي كان يلعب في الرَّجاء، تبيَّن لي أنَّ رجليَّ لا تستحملان هذه الكرة الصلبة، فلم يكن لديَّ حذاء للّعب، وكنت ألعب حافياً، وطول الملعب لا يمكن أن أملأه بالجري، فسوء التغذية، وضعف البنية (الخبز وأتاي) حالا دون أن يكون لي طموح في أن أكون لاعباً، ربَّما سيكون له دور في تاريخ كرة القدم المغربيَّة. فمحوت صورة اللّاعب من مخيلتي، وبقيت أثير الإعجاب في ملاعب الحيّ الصغيرة، وبالكرات الرّطبة والصغيرة. أنا الرّجاوي الذي لا يزال في طبقةٍ من مخيلته حبُّ الرّجاء، وإن تبدَّل الزمان والفضاءات، وتغيرت الأجيال.

كانت كلّ طفولتي في كريان الزيزون. وكان قضاء فصل الصيف بكامله، حين كانت العطلة الدراسيَّة تمتد ثلاثة أشهر كاملة، في أولاد اشبانة. ولم يكن ذلك إلّا ليؤهلني لأكون أحد هذين الرجلين: الفقيه أو الوتايري. وفي قبيلتنا كان بعض الفقهاء يعزف على لوتار؛ بل إنَّ محمَّد ولد ملوك حجّام القبيلة كان في المناسبات والأفراح يجلس مع الجْماعة (الشيوخ) بعد الظهر، يقرأ معهم القرآن، وفي الليل مع «رباعة الصّغار» يغنّي العيوط والسواكن. ما أجمل هذا المزيج الرائع بين كلام الله وكلام الناس! وأنا إلى الآن أحبُّ هذين الرَّجلين حبّاً جمّاً. فأفرح حين أدعى إلى مجمع يتلى فيه القرآن سعادتي بحضور عرس تعزف فيه الأوتار، وتؤدّى العيوط والسواكن العتيقة. لاحظ أنّ المجلسين معاً لا يخلوان من «الطعام» (الكسكس) الذي أحبه حبّاً جمّاً، وذاك جزء من ذاكرة جماعيَّة تحبُّ «طعام الجماعة»، والجلوس «مع الجماعة»، وتؤمن بـ«دعاء الجماعة» الذي لا يرد: إنَّهم فعلاً «ناس المحبَّة».

حين أنام، تتبدَّد هويَّتي. فلا أعرف من أنا إلّا بعد أن أستيقظ على إثر حلم برؤيا، أو كابوس، وأجدني ذاك الذي كان يستغيث من ورطة. حين أنام لا فرق بيني وبين أيّ متشرد أو متسكّع ينام في زاوية غير مأهولة قرب خربة أو محطة قطار ما.

2 . الكرياني ـ الميلاد:

دخلتُ المدرسة في بداية الستينيَّات، ووجدتني مع بداية السبعينيَّات في الإعدادي بحي درب الكبير، ثانويَّة المزرعة. كان أغلب التلاميذ الذين يدرسون معي يسكنون في دور عاديَّة مبنيَّة بالطوب والإسمنت ولا علاقة لها بمدن الصفيح أو القصدير. ولا فائدة من المقارنة، فمن يفتح الصنبور ليس كمن يجلب الماء من «العوينة»[13]. ومن يستضيء بحبابة كمن يشعل شمعة؟ وكانوا بهذا يفتخرون.

صرت أحسُّ بأنّي مختلف عن الآخرين؛ فالسكن في مدن القصدير مرتبط بالجريمة والسرقة والفقر الشديد. زالت عني هويَّة الأصول البدويَّة (العروبي)، كما هي في الحي، مؤقتاً، وصرتُ «الكرياني»، أو حين تُفرنَس «الكريانيست»، أو من «أولاد الكريان». تلك هي الصفة التي نوسم بها في الثانويَّة. وكما كنت أفتخر بالمزابي، وأتنكَّر لها، صرت أتنكَّر للكرياني التي هي سبَّة حقيقيَّة؛ أي من الأوباش والحقراء. وفي الوقت نفسه أعتزُّ بها، ولا سيَّما حين أجدني أتابع دراستي معهم، وأتفوَّق على العديد منهم، رغم الملابس التي أرتدي، أو الأحذية البلاستيكيَّة التي أنتعل. سمعت مرَّة امرأة صحراويَّة تسب أولاد الكريان، وهي أيضاً كريانيَّة بالمناسبة، بنعتهم بقولها: «أولاد الكَرْيان البَرْيان»، وأعجبتني جدّاً هذه الصيغة. لا معنى لكلمة «البريان» سوى أنَّها من باب الإتباع والمزاوجة، كالذي نجده في «شُكْرا بُكرا».

أَتتمفصل هويَّةُ المرء وتتشكَّل على قدِّ صلته بالأصول أم بالفضاء الذي تكوَّن فيه وجدانه ووجوده؟ هل الآخر هو الذي يعطينا هويَّة مختلفة تتَّصل بالفضاء أو بالأصول، ليصنع له هويَّة مباينة لنا؟ ألهذا نسعى إلى الاختلاف عن بعضنا بعضاً، أو به نختلف فعلاً، فنكتسب هويَّة ما؟

13ـ العوينة، تصغير العين، وهي منبع الماء. تضم العوينة عدة صنابر يأتي السّقاؤون والسّكان يستقون منها.

أَتتمفصل هويَّة المرء وتتشكَّل على قدِّ صلته بالأصول، أم بالفضاء الذي تكوَّن فيه وجدانه ووجوده؟ هل الآخر هو الذي يعطينا هويَّة مختلفة تتَّصل بالفضاء أو بالأصول، ليصنع له هويَّة مباينة لنا؟ ألهذا نسعى إلى الاختلاف عن بعضنا بعضاً، أو به نختلف فعلاً، فنكتسب هويَّة ما؟

أنا العروبي، المزابي، الشباني، الرّجاوي، الكرياني. وأنا المحضار الذي لا يزال يذهب إلى الجامع لحفظ القرآن الكريم، حين يخرج من الإعداديَّة، وأنا التلميذ الذي يتابع دراسته في ثانويَّة المزرعة، رغم بعد المسافة، والإحساس بـ«الحكَرة»، والقهر، وسوء التغذية، وكم من أنا تشكَّلت منها ذاتي؟ وأين يمكنني ادعاء هويَّتي؟وهل من سبيل لأختار من أكون؟

3 . العربي ـ المسلم: الاسم:

في طريق العودة من ثانويَّة المزرعة، مروراً بمدرسة المقبرة، ونزولاً مع العقبة التي كان يتراكم فيها ما يُرمى من ردم البناءات والأزبال، وقد صارت الآن حي التيسير، كان راديو بائع الحريرة والحساء للمتوجّهين إلى المرسى، أو إلى مارشي كريو[14]، عبر طريق أولاد زيان، يصدح بالأغاني الحماسيَّة، وكان جمهور من الرّجال يتحوَّمون حوله متابعين الأخبار. كان يستفزّنا الصراخ، وكثرة التعليقات، فنتوقّف لسماع ما يقولون. كان صدى: «عروبتي ستنتصر» يرنُّ في أذني الصغيرة، محدثاً قشعريرة في كلّ جسدي، وأنا أفرح حين أسمعهم يقولون: سنقضي على اليهود. وبعد بضعة أيام، كنت، بعد رجوعي من المدرسة مارًّا بالمتحلّقين حول بائع الحريرة، أرى دموعاً وأسمع تنهّدات وحشرجات، وتعليقات حول ما وقع للعرب، وأنَّهم انهزموا أمام شرذمة من اليهود، وأنَّ جمال عبد الناصر سيقدّم استقالته؟ كانت تلك هزيمة 1967. لم أتحمَّل أن يُهزم العرب والمسلمون، وبدأت أشعر بأنَّ اليهود، الذين كنت أعرف أنَّ منهم مغاربة، أعداء لنا، وأنَّنا ننتمي إلى الأمَّة العربيَّة–الإسلاميَّة. ربطت ما وقع بما تشكَّل لديَّ عن اليهود في القرآن الكريم، وبما كنت أسمعه من بعض شيوخ مسجد روضة الشهداء الذين كانوا بعد انتهاء صلاة الجمعة، يقفون خطباء يذكّرون المصلين بالتقوى، ويشيرون إلى الفساد الاجتماعي والسياسي، أو يتحدثون عن اليهود الذين احتلوا القدس وفلسطين، ويدعون عليهم بالتشتُّت والفناء.

أربط ما يجري اليوم بما صوَّره لنا القرآن الكريم، وما سمعته في الحلاقي عن الظّاهر بيبرس وشيحة جمال الدين، وفلسطين، وغزَّة، والفداويَّة الإسماعيليين، وديار بكر، ومصر، وبكلّ ما تختزله ذاكرتي عن سيرة عنترة، والأميرة ذات الهمَّة... فأرى أنَّ انتمائي أكبر من امزاب والشاوية والمغرب، وأنَّ الإسلام والعروبة يجمعاني بأناس آخرين في فضاءات نائية وأزمنة بعيدة، لا تقلُّ قدسيَّة عن مكّة، ويثرب، والقدس. وأنَّ الفقر الذي نعيش فيه، والتخلّف الذي نعاني منه، سببه عدم وحدة العرب والمسلمين. وأنَّ الوحدة هي التي يمكن أن نقضي بها على إسرائيل، وعلى الاستعمار الذي ما زال يتحكَّم فينا رغم الاستقلالات. وكان الرّصيد المعرفي الذي بدأ يتكوَّن لديَّ في المدرسة، وأنا الشغوف بالمطالعة، والإضرابات التلاميذيَّة التي رافقت هزيمة 67، والاعتقالات التي مسَّت العديد من تلاميذ ثانويتنا، أن بدأت تتشكَّل لديَّ هويَّة أخرى تتجاوز الفضاء الضيق (الكريان)، والفضاء الوطن إلى فضاء أوسع يتَّسع للتّاريخ العربي والإسلامي، ويمتدُّ على جغرافيا أخرى: اسمها الوطن العربي. وصارت فلسطين تحتلُّ جزءاً مهمًّا من ذاكرتي الصغيرة.

كان محمَّد التَّطواني أحد جيراننا في الكريان من المقاومين الذين كانوا ينتمون إلى حزب الشورى والاستقلال. وكان كلُّ جيراننا في الكريان، ومن بينهم أبي وأخي، منخرطين في هذا الحزب. عانوا كثيراً مع حزب الاستقلال صبيحة الاستقلال. وكانت علاقتنا بهذا الجار قويَّة جداً، حتى إنَّها أصبحت عائليَّة. عانى السي محمَّد كثيراً بسبب تأسيسه مدرسة حرَّة في حي الفرح سمَّاها «عمر بن الخطاب». حورب واعتقل، مرَّات عديدة. وأخيراً لم يبقَ أمامه سوى تأسيس جريدة لإسماع صوت ما كان يسمّيه «النَّجم الثاقب». تزامن صدور

14ـ مارشي كريو، السوق الكبيرة التي تباع فيها الخضار والفواكه بالجملة.

العدد الأوّل مع تأسيس منظّمة المؤتمر الإسلامي في الرباط في 25 أيلول/ سبتمبر 1969، على إثر حريق مسجد الأقصى في 21 غشت من السنة نفسها، فنشر فيها ملفاً خاصّاً عن المؤتمر، وإحراق المسجد الأقصى، وضمَّنه صوراً للزُّعماء العرب. حمل إلينا أعداداً كثيرة من الجريدة، فقامت أمي بإلصاقها على خشب البراكة لتفادي الريح. فكنت أرى وأقرأ الجريدة وهي مثبتة بين الفينة والأخرى، وأحاول فهم ما جرى. لكن ما كان يثيرني كثيراً هو صورة ملك السعوديَّة بالكوفيَّة والعقال المربَّع. كان اختلافه دالًّا على تميُّز خاص. فأحببت ذلك جدَّاً لأنَّه ربطني بأصول موغلة في التّاريخ العربي–الإسلامي. فتأكَّدت عندي علاقة الأحزاب القرآنيَّة التي نتلو في الجامع مع الفجر، والمغرب، ومسجد روضة الشهداء بمكَّة والحجاز. وفي الأغاني الشعبيَّة والحكايات التي تروى في الحلاقي كان حضور النّبي والصحابة، وخاصَّة علي بن أبي طالب، ورأس الغول، فكان الجمع بين كلّ هذه الشذرات يومئ إلى انتماء آخر إلى هذه الأمَّة الإسلاميَّة. وبالإنصات إلى الأسماء التي كانت متداولة بيننا كان هذا الإحساس بالانتماء يتزايد ويتعاظم. فأمّي فاطمة، وأخواي التوأمان اللذان توفيا عقب الولادة، سمَّتهما أمي الحسن والزَّهراء. وكان اسم صاحب الأرض الفلَّاحيّة في ساحة اشطيبة، الذي كنت أمرُّ على أرضه حاملاً الخبز إلى فران مبروكة «التامي»، وهو في الأصل «التهامي» دليلاً آخر على صلة أسمائنا بهويَّتنا. ولم يكن لاسمي «سعيد»، كما بدأت أعيه سوى التمييز بينه وبين «الشقي» في القرآن الكريم، حيث كلُّ الناس أحد اثنين: «ومنهم شقي وسعيد». وصار كلُّ طموحي أن أكون «السعيد»، بغض النظر عن أيَّة هويَّة محدَّدة.

حين أستيقظ صباحاً، وأركب سيَّارتي، أحسُّ بأنّي سائق لا يختلف عن أيّ سائق سيارة أجرة، يجوب شوارع المدينة كلَّ يوم، وأنَّ قانون السير يحكمنا جميعاً من دون أيّ اعتبار لمن أنا؟ وحين أكون راجلاً، أتوجَّس خوفاً، في الشارع العام، من أن يعترضني «شمكار» بسكّين، وهو يستخرج منّي نقوداً، أو يسألني هاتفي؟ فمن أنا؟

4 . البيضاوي ـ الفاسي:

في بداية السبعينيَّات رحلت إلى فاس لمتابعة دراستي عند أخي، وإلّا كنت سأكون «الفقيه» أو «الشيخ». من كريان الزيزون إلى ظهر المهراز، وسط الجامعة. وفاس ليست هي الدَّار البيضاء. لغة رقيقة، وأولاد مهذَّبون، ومدينة تعبق بالتاريخ. أحببت المدينة العتيقة، وكان ملاذي في أوقات الفراغ مكتبة البطحاء، أو القرويين، وحين أتعب كان جنان السبيل مستراحي. انتقلت من «فولكلور» اشطيبة إلى «الثقافة العالمة» في المكتبات العامَّة، وفي الطالعة الكبرى. وبدأت أحسُّ حين أشارك زملائي اللّعب أنَّهم ينادونني «البيضاوي»، فلغتي «الحرشاء» دليل على الانتماء. وكان لا بدَّ أن تتهذَّب لغتي مع الزَّمن، وظلَّ يطاردني حبُّ سماع الأغاني الشعبيَّة، بعد أن صارت أذني تلتقط باطراد الأغاني الأمازيغيَّة مع حجاوي وحادة وعكي، وبعد ذلك رويشة، كلّما مررت من الملاح أو فاس الجديد، وأنا أسمع تسجيلات الباعة.

في فاس صرت أحسُّ بأنّي «البيضاوي» الذي تجتمع فيه كلُّ الأنوات المشكّلة في فضاء اشطيبة، وأولاد اشبانة. وكان للتكوين الذي تحصَّل لديَّ من الثانوية، وبالأخصّ في دروس التاريخ، ومن خلال قراءاتي الخاصَّة، أن بدأت تظهر ملامح شخصيَّة أخرى: الهويَّة الثقافيَّة. دفعني التعرُّف إلى القوميَّة الألمانيَّة والإيطاليَّة، واستيعاب ما جرى في عصر النَّهضة، أن صرت أرفع شعار «اتّحاد الشعوب العربيَّة» (UPA)، وأخطّه على دفاتري، وأروّج له بين أصدقائي التلاميذ. وكان الإحساس بضغط الحياة اليوميَّة على المجتمع أن بدأت في التفكير في عمل شيء من أجل هذا الوطن. وكانت بدايات الانخراط في الكتابة والإيديولوجيا. وجاءت قضيَّة الصحراء في 1975 لتجدني أقتنع بأنَّ الوحدة مطلب لتحقيق التقدُّم. ووجدتني أجسّد قضيَّة الوطن والأمَّة في الحلم الجماعي بالتغيير، وكان الفضاء الذي أعيش فيه وسط الحي الجامعي يتيح لي فرصة معايشة القطاع الطلابي وما يموج به من تيَّارات واتجاهات، وكان عليَّ أن أختار الانتماء الذي يتَّصل برؤيتي الخاصَّة للأشياء. وكانت 23 مارس أقرب إليَّ من أيّ تنظيم آخر.

من الانتماء الذي يحدّده الفضاء والأصول، إلى الانتماء الثقافي والإيديولوجي يكون الانتقال من الاستناد على الماضي إلى الحلم بالمستقبل. وإذا كان الماضي الذي يمثل الجذور يشدُّك إلى فضاء محدَّد، بأشخاص معيَّنين، يكون المستقبل يجذبك إلى تجاوزه إلى الفضاء

المفترض الذي يجعلك تلتقي مع أناس آخرين من عوالم أخرى، لا تربطك بهم أواصر الدّم أو القرابة، أو اللّغة، ولكن يوحّدك بهم الحلم بالإنسان بغضّ النَّظر عن كل التَّفاصيل الخاصَّة. ويظلُّ خيط رهيف هو ما يصلك بالتاريخ الشَّخصي ليجعلك تتَّصل برؤية أخرى للتاريخ، وقد صار إنسانيّاً، تراه ممهّداً لمستقبل أبعد تتوحَّد فيه مطامح الإنسان ليصير «سعيداً»، بغضّ الطرف عن أنواع السَّعادات الكائنة والممكنة والمحتملة.

أَأَنا فعلاً بيضاوي؟ أم فاسي حين يتعامل معي أشخاص لم يعرفوني إلّا في فاس؟ أم أنا الكاتب والمناضل المنخرط في فضاء معرفي أوسع من أيّة هويَّة خاصَّة؟ هل تتحدَّد هويَّتي بما كنته، أم بما سأكون عليه، وقد وضعت لي مشروعاً أبحث فيه عن الكلّي والمتعالي على الزمان والمكان؟ لقد انتقلت من الإيمان بـ«الإيديولوجيا العلميَّة»، إلى الإيمان بالعلم فقط، بعد أن تبيَّن لي أنَّ كلَّ إيديولوجيا لا يمكنها إلَّا أن تكون «زائفة» حين لا تتأسَّس على العلم. ووجدت نفسي مع تطوُّر السؤال المعرفي الباحث في السرديَّات، الذي يعمل على التفكير فيها كما يشتغل بها الفرنسي والأمريكي والأسترالي والألماني؟

أَتتحدَّد هويَّتي بأصولي المتجذّرة في علاقتي بأبوي، أم بالفضاءات التي انتقلت إليها من الميلاد، إلى الآن، وأنا أسكن بتمارة؟ أبما أقول، أم بما أفعل؟ أبعقلي، أم بمشاعري وأهوائي؟ أبانتمائي الإيديولوجي والفكري في زمن من الأزمنة، أم بعقيدتي الدينيَّة؟ أم بتخصُّصي العلمي، وتكويني الأكاديمي؟ أم بالأفق المعرفي، والمشروع الذي أشتغل به، والذي يجمعني بباحثين من العالم أجمع؟

تسألني إحدى بناتي عندما أدخل الدّار: كيف حالك أبي؟ فأجيبها مازحاً: «إني أحسن من أبيك»؟ فتردُّ عليَّ مشاغبة: «أبي أحسن منك أنتَ». فأقول لها: «أنا» لستُ «أنتَ»؟ إنّي «أنا»؟ و«أنا» أحسن من أبيها؟ إنَّه بحث دائب عن الهويَّة التي تجمعني بالآخرين، لا التي تشرنقني داخل ذاتي، لذلك لست أسير هويَّتي. أقصد بالآخرين كلَّ من يمكن أن تربطني بهم هويَّة الحلم بتحقيق «الإنسان السعيد»، في الدُّنيا والآخرة، مهما كانت هويَّاتهم الخاصَّة، أو التي يحملونها على أكتافهم، أو يعملون من أجل تثبيتها.

أنا الآن، لست أنا أمس، ولا أدري ماذا أكون غداً. تتعدَّد أناي بتعدُّد التجارب وأشكال الحياة. تظلُّ طبقات من هويَّتي في قرار النَّفس، لكنَّها خاصَّة بي، ولا يمكن أن يشاركني فيها أحد، حتى أولادي. تتحدَّد هويَّتي في اختيار «الإنسان» المتعالي على أيَّة هويَّة، وعلى أيّ زمان أو مكان.

لست أسير هويَّتي. الهويَّة الآسرة تمنع عنّي رؤية الذَّات، وهي تسعى للتطوُّر لتحقيق الإنسان «السعيد» الكامن فينا. هذا السعي المستمرُّ لتطوير الذّات هو ما يحدّد اختلافها عن ذوات أخرى تتشرنق داخل طبقة وحيدة تتمحور حولها، ملغية بذلك مختلف الطبقات التي تتشكَّل منها، في الزَّمان والمكان، وغير مدركة لميزاتها التي تدفعها للقاء الآخر، والتَّواصل معه.

(شذرات مقتطعة من: «مـ... سيرة معرفيَّة»).

مفارقات الهويَّة عند تايلور

محمَّد هاشمي*

تتأصَّل كلمة الهويَّة بالضرورة في زوج مفاهيمي اخترق تاريخ الفكر الغربي عبر تمفصلاته الأساسيَّة؛ أقصد ثنائيَّة الواحد والمتعدّد التي مثلت بؤرة أسئلة مدوّخة ما فتئت تنتج المفارقات تلو الأخرى؛ فمن جهة يحتاج الواحد لتحقق واحديته تكراراً هو في جانب منه تعدُّد، وهذا الأخير لا يصحُّ أن يُدعى كذلك إلّا بقدر ما يوجد خيط رابط في تكراره؛ أي صورة من صور الواحديَّة. في الحالتين معاً، إنَّ عبارة الهويَّة تحمل دائماً في جنباتها هذا التوتر بين ما يظهر باعتباره وجوداً ملموساً قابلاً لأن يُعدَّ واحداً، وبين ما سبق هذه العينيَّة من سلاسل وروابط هي ما سمح باستبانة هذه الهويَّة في ملامحها المتميزة. ومن ثم، إنَّ كلَّ هويَّة إنَّما تتولّد من رحم الذاكرة، هذه الأخيرة حين تكون جماعيَّة، فهي تعبّر عن الثقافة التي تمثل مفارقة المفارقات؛ لأنَّها المتعدّد الكمّي الذي يولد الواحد الكيفي، والهويَّة الملموسة التي تشهد للهويَّة المجرَّدة.

ما نود أن نقدّمه في هذا المقال هو مدى قدرة الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور (Charles Taylor) على تجاوز هذه المفارقات من خلال اشتغاله على العمق الجماعاتي للهويَّة الفرديَّة الذي يمثل موقفاً من هويَّة الذاتيَّة المعرفيَّة الديكارتيَّة التي تولّدت عنها حداثة قطائعيَّة وتبسيطيَّة اختزاليَّة تحتاج، بحسب تايلور إلى مراجعة عميقة.

1. نحو استعادة الهويَّة المقطوعة

إنَّ الكائن البشري، بحسب تايلور، ليس مجرَّد موضوع ملقى به ضمن موضوعات أخرى؛ فهو لا يتلقّى تعريفه وهويَّته عبر أفعال إشارة واردة من أطراف أخرى مثلما هو حال الظواهر الطبيعيَّة، وإنَّما يتحدَّد على خلافها بكيفيَّة ذاتيَّة، لذلك يصحُّ القول إنَّه حيوان يؤوّل ذاته (self interpreting)؛ أي إنَّه ينظر ويقوّم تصوُّراته ومواقفه وميولاته واختياراته من خلال تصوُّر للخير ينجم بالضرورة عن وضعيَّة انتمائيَّة تتشكَّل داخل سياق تواصلي محدَّد. هذا المنطلق هو ما يجعل تايلور يرى أنَّ كلَّ نظريَّة تحاول اختلاق هويَّة مقطوعة عن جذرها الثقافي، وذلك بجعل مشاريعها الإصلاحيَّة تضع تصوُّرات للعدالة سابقة عن تصوُّرات الخير، على شاكلة دينتلوجيَّة رولز، إنَّها لا تحصل على هويَّة محايدة كما تدَّعي؛ بل على فراغ من الصعب الاحتيال عليه، رغم كلّ الألاعيب النظريَّة، لا لشيء، إلّا لأنَّ ما يبدو تلقائيَّاً وطبيعيَّاً في الوجود الإنساني هو مطبوع بشكل مسبق بدلالات ثقافيَّة. الأمر الذي يجعل الوجود الإنساني حاملاً لمعنى ومعقوليَّة تسمح له بأن يتواصل داخل جماعته، وأن يسوّغ أيضاً مشاعره وسلوكاته للأغيار الخارجيين عن الجماعة؛ لأنَّ ما هو ثقافي ليس نسبيَّاً بشكل مطلق.

إنَّ ردود الفعل حيال الأشخاص الآخرين تعلقاً بشرفهم وقيمتهم تنجم في الغالب عن سلوك شبه غريزي إزاء آلام الناس من خلال الرُّعب والشفقة، لكن لو أنَّ الأمر كان كذلك بشكل خالص ونهائي، فإنَّ الكائن البشري سيكون قادراً فقط على أن يظهر تقزّزاً هو أقرب إلى حركة طبيعيَّة ليس بمقدورها رغم حدوثها أن تسوّغ نفسها. لكن ما يطالعنا في الواقع هو توافر هذا الكائن في نفسه على ما يؤهّله لكي يسوّغ ردَّة الفعل هذه بمدى استحقاق وجدارة الكائن موضوع التعاطف أو التقزّز من عدمه. ولا يحيل هذا التسويغ إلى هويَّة

---

* أكاديمي من المغرب.

إنَّ كلَّ هويَّة إنَّما تتولّد من رحم الذاكرة، هذه الأخيرة حين تكون جماعيَّة، فهي تعبّر عن الثقافة التي تمثل مفارقة المفارقات؛ لأنَّها المتعدّد الكمّي الذي يولد الواحد الكيفي، والهويَّة الملموسة التي تشهد للهويَّة المجرَّدة.

طبيعيَّة غرائزيَّة متجانسة؛ بل هناك أنماط وألوان متعدّدة من الصيغ والأسانيد، وهذا ما يجعل كلَّ حدس أخلاقي، من منظور تايلور، يتكشَّف داخل أنطولوجيَّة أخلاقيَّة خاصَّة، تعبّر عن تصوُّر مستقلٍّ للعالم. فلا مجال للدينتلوجيا في الوجود الأخلاقي للإنسان.

تسمح هذه الأنطولوجيَّة للإنسان بأن يخرج من ضحالة وتهلهل الأحكام الذوقيَّة؛ لأنَّ ردَّ فعل من هذا القبيل يكون عليه أن ينتهي مباشرة عند حدوثه؛ فهو اشمئزاز أو استمراء وكفى. بينما يظلُّ الموضوع بمنأى عن هويَّة الذائقة؛ بل على العكس إنَّ هذه الأخيرة هي التابعة والمرتهنة بتأثير الموضوع. على خلاف الرؤية الأخلاقيَّة التي تخرج عن هذه الهويَّة الطبيعيَّة المسيَّجة بالطابع التجانسي للغرائز، لكي تخلق موقفاً من الموضوع يجعل هذا الأخير نفسه تحت طائلة معيار مستقل سواء عن المعطى الموضوعي أم عن الذوق الشخصي، ما يفتح الأفق أمام إمكانيَّة تقييم قوي (strong evaluation) يتجاوز الأشياء الموضوعيَّة نحو قيمتها، بحسب معيار الخطأ والصواب، واللّائق وغير اللّائق.

تسمح هذه المعياريَّة التي تتولد عن أنطولوجيَّة أخلاقيَّة محدَّدة باستباق ردود الفعل تجاه الموضوعات، والتمييز بينها بحسب تراتبيَّة قائمة على تصوُّر معيَّن للخير، وهذا ما يجعل الهويَّة الأخلاقيَّة سنداً لفعل المطالبة المسوَّغ، وهذا ما يجعل الحدوس الأخلاقيَّة تؤسّس لهويَّة متعالقة مع كائنات إنسانيَّة أخرى، وتحول دون أن تلتصق بالأشياء وتنمحي من أمامها، فهذه الحدوس الأخلاقيَّة تتوجَّه نحو بناء تصوُّرات للخير تهمُّ الإنسانيَّة جمعاء، لنقل إنَّما تتطلّع لذلك على أقلّ تقدير، بحيث يكون بإمكانها أن تميّز بين الأفاضل والأراذل على العموم، وهو ما يتضمَّن أيضاً تصوُّراً ذاتيّاً يتعلّق بكرامة الشخص.

يفيد ما سبق أنَّ هويَّة الكائن البشري، بحسب تايلور، غير منغلقة على ذاتها على شاكلة اختلاجات عمياء وجوَّانيَّة، إنَّما مشدودة إلى ما يتجاوزها دون أن يلغيها مع ذلك. فالجماعة توجد منذ البداية داخل الفرد استعداداً، كما أنَّ الفرد نفسه يوجد داخل الجماعة الثقافيَّة حضوراً ملموساً، وهذا يفيد أنَّ القوام الأخلاقي لهذه الهويَّة يسمها بطابع ثقافي وحضاري في الوقت نفسه؛ لأنَّه يسمح بوجود نظام من المثل الكبرى، أو الغايات التي ليست مجرَّد انعكاس للرَّغبات الشخصيَّة؛ بل هي صدى لتصوُّر متكامل للخير.

ويمثل هذا نقداً، سواء للمقاربات الطبيعيَّة للهويَّة، لكونها تغفل هذه المكونات، أم للمقاربات الليبراليَّة نظراً لاكتفائها بهويَّة من دون لحمة ثقافيَّة، والحال أنَّ أيَّ تغييب لهذا البُعد يلغي من المبتدأ إمكانيَّة إقامة أيَّة إيتيقا قادرة على فهم وتصنيف الأفعال الإنسانيَّة.

2. الهويَّة طريقاً وإطاراً

تمثل الهويَّة الإنسانيَّة بالضرورة في إطار يجسِّد الأرضيَّة التي تنبني داخلها حدوسنا الأخلاقيَّة، وهذا الانتماء هو نفسه ما يعطي مفهوم الشخص دلالته؛ لأنَّ هذا الأخير يصبح مستغلقاً على الفهم إذا وضعناه في إطار غريب عنه «الخروج عن هذه الحدود [الأفق الذي يحدّده الإطار] يكافئ القول بالخروج عمَّا نتعرَّف إليه في تمامه، وفي هذا إيذاء للشخص الإنساني»[1]. إنَّ هويَّة الشخص تتحدَّد في إطار علائقي مع الآخرين، فهي ليست هويَّة مطابق بقدر ما هي مساوقة لوجود آخر يشاركنا إطارنا الثقافي سواء كقرابة، أو على شاكلة دور اجتماعي، أو انتماء خاص.

1. Taylor, Charles, sources of self, Cambridge university press1990, p, 27.

لهذا فإنَّ سؤال «من أكون؟» هو بالضرورة مضاعف بسؤال «من أنت»؟ أي إنَّنا لا نتعرَّف إلى هويَّتنا إلّا ونحن نجيب عن أسئلة الآخر داخل إحداثيَّات فضاء عام ومشترك. ويتجاوز جواب من هذا القبيل أن يكون كشفاً للذات أو إعلاناً لها، لكي يصبح قدرة على معرفة موقعنا داخل الإطار الذي يسيّجنا مع الآخرين، ويتركنا في معيَّتهم. وأيَّة هويَّة لا تستشعر ضرورة استحضار الجماعة، وتعتقد في إمكانيَّة بناء هويَّة على أساس مونولوج مغلق نحو أشكال المحادثات في إطار ما يدعوه تايلور «بشبكات المحادثة»، فإنَّها تعبّر بذلك عن إحالتها لوجود مضمحل وكينونة مريضة، «الشخص المفتقد للإطار سيكون خارج فضاء محادثاتنا، فهو ليس له موقف في الفضاء الذي نحيا به، ونحن نعتبر ذلك، يقول تايلور، بمثابة مرض نفسي»[2].

لا يمكن للهويَّة أن تتحدَّد جهاتها الأربع، ومن ثمَّة رؤاها، إلّا داخل فضاء مؤّطر بأنطولوجيا أخلاقيَّة، فلا طريق إلّا داخل الإطار «الحديث عن التوجُّه يفترض فضاء مقابلاً يجد المرء طريقه عبره»[3]، ومن ثَمَّ إنَّ الطريق ليست مجرَّد تجربة ذاتيَّة، إنَّها لا توجد في الافتراضات النظريَّة المجرَّدة على الشاكلة الرولزيَّة، وليست هي أيضاً ذلك الحساب النفعي البالغ الذاتيَّة والمتمفصل بحسب مبدأ اللّذة والألم بكلّ ما يحمل هذان الأساسان من خصوصيَّة ذوقيَّة، وإنَّما هي فضاء مستقل عني كهويَّة مفردة، وغير متعلّق بمدى نجاحي أو فشلي. إنَّه فضاء يلمُّ الذات ويحفّها ويمنحها معالمها التوجيهيَّة. لهذا فإنَّه يسمح لهذه الذات بأن تجد ما يمكنها أن تتحصَّله كسند موضوعي لتأويلها الشخصي، فهي لا تفهم هويَّتها في فراغ وجود نظري مفصول عن الزمن، وهذا ما يجنّبها أن تكون مجرَّد حلم يفتقد الواقعيَّة والقابليَّة للتداول الحواري حولها.

3. الهويّة بين التموقع والتأويل

القول إنَّ الهويَّة هي إيجاد طريق داخل الإطار والقدرة على صياغته داخل شبكات محادثة لا يفيد أنَّها هويَّة جغرافيَّة ملتصقة «بموقع» محدَّد داخل هذا الإطار؛ لهذا سيكون من الخطأ اعتقاد أنَّ تشارلز تايلور يدافع عن انتماءات سعيدة وسطحيَّة للجماعة، حيث يغنينا ذلك عن مساءلة الذّات وعن الاعتراض على الجماعة التي أمتح منها هويَّتي. فليس من الصحيح القول إنَّ «الذّات» التايلوريَّة تنصهر داخل «النحن» الثقافي، وتنمحي حيث لا تبقى إلّا الهويَّة الثقافيَّة بطابعها اللّاشخصي.

ما يقصده في الواقع صاحب كتاب «منابع الذات» يختلف تماماً عن كلّ المنازع الشوفينيَّة التي تقدّم الهويَّة الذاتيَّة قرباناً لوجود الجماعة، لأنَّ كلَّ ذات إنَّما تعمل على تأويل هوَّيتها على ضوء إطار ثقافي. الحال أنَّ هذا التأويل يرتبط بما يحسُّه هذا الفرد في وضعيَّات معيَّنة، غير أنَّ هذا الإحساس لا يصبح صورة للهويَّة الثقافيَّة إلّا حين يكون الفرد قادراً على ربطه بكلمة عامَّة؛ فالإحساس بأنَّني خائف لا يمكن أن يفصل عن معنى عام تحمله كلمة «الخوف» بالنسبة إليَّ، وبطبيعة الحال هي كلمة توجد في شبكة كاملة من المفردات والعبارات التي تفصل هذا المعنى وتدقّقه.

يفيد ما سبق أنَّ إحساس الفرد لا يأخذ صورة جاهزة انطلاقاً من معجم لغوي يقابل بين كلمة وبين معنى، وإنَّما يتشكَّل هذا الإحساس في إطار شبكة سيميائيَّة من الكلمات المتقاربة هي في الواقع ما يسمح بوجود هذا الإحساس. فمثلاً، إنَّني لا أشعر بالعار في وضعيَّة معيَّنة إذا كنت أفتقد هذه الشبكة السيميائيَّة التي تصنّف هذه الوضعيَّة في خانة ما هو مخجل، كما أنَّ استعمالنا لهذه الشبكة يختلف من فرد إلى آخر رغم توحُّد المنطلقات، ما هو عار أو مخيف لا يكون كذلك بالدرجة نفسها بالنسبة إلى الجميع. فذلك يختلف بحسب ما يتوافر من مفردات لدى الشخص، ومدى تعقّد هذه المفردات وقدرتها على التفصيل.

---

2. ibid. 77.

3. ibid. 29.

إنَّ هذا البُعد السيميائي للأحاسيس هو ما يجعل كلَّ ذات تأخذ صورتها على شكل مختلف بحسب تأويلاتها الذاتيَّة للأحاسيس، بحسب ما يتوافر لديها من مفردات ومن ثمَّة من دلالات، إنَّنا بحسب هذا التصوُّر لا نستطيع الخروج من أفق لغتنا، وذلك على النحو الذي عبَّر عنه فيتغنشتاين الذي مثل مرجعاً مهمّاً بالنسبة إلى فلسفة تايلور، كما أنَّ درجات رقيّ وجودنا ستصبح مرتبطة بهذه العدَّة التأويليَّة للذات، «لهذا علينا أن نعتبر أنَّ الإنسان حيوان ذاتي التأويل؛ لأنَّ بنية المعاني لا توجد مستقلة عن التأويل الذي يجريه علينا»[4].

هويَّة الإنسان لا تتحقّق فقط بمدى القدرة على الإجابة عن سؤال من أنا؟ لكن أيضاً بالتوفق في أن نحكي ونقدّم سرداً يظهر كيف أصبحت ما «أنا» عليه، وإلى «أين» أنا متَّجه. فمن دون هذه التمفصلات الثلاثة، فإنَّ حكاية الهويَّة تصبح غير ذات معنى؛ لأنَّ هذا الأخير يتحدَّد ضرورة بوجود أقطاب ثلاثة: الفرد، والجماعة، وتصوُّر مشترك للخير.

يجنّب هذا البُعد السيميائي للهويَّة من أن تكون نقطة ثابتة ونهائية، لكي تبدو على شكل حركة مستمرَّة من التأويل الذاتي الذي يعيد ترسيم وصياغة تأويلات مرجعيَّة بحسب وضعيَّة الشخص وقيمته المعرفيَّة. فقد نشعر بالعار من الأوضاع نفسها، لكنَّ هذا لا يجعلنا نقع في تجانسيَّة من دون ملامح؛ لأنَّ كلَّ شخص يطبع تجربته بتلوينات تأويليَّة تسمح له بالتميز أو الاستقلاليَّة رغم انتمائه الثقافي إلى الجماعة، فهذه الأخيرة ليست مكاناً بحسب تايلور بقدر ما هي مجال تواصلي سيميائي لا يتوقف عن الحراك والتفاعل. وهذا ما يجعل المقاربة العلمويَّة لهويَّة الشخص غير ذات جدوى؛ لأنَّها تحاول أن تقاربه خارج هذا التأويل الذاتي الذي يؤسّس لنفسه، وهذا ما يجعلها تخطئ حقيقته.

إنَّنا لا نملك ذواتاً بحسب تايلور إلّا بقدر «ما نتحرَّك داخل فضاء معيَّن من الأسئلة، وبقدر ما نبحث ونجد من التوجُّهات نحو الخير»[5]، فليست الأجساد أو الأعضاء الداخليَّة هي ما يشكّل هويَّة الذات؛ حيث يمكن لهذه الأعضاء الداخليَّة أن تبقى بعيدة عن وعينا بها، فهي تشتغل خارج لغتنا، غير أنَّ هذا الجسم يصبح جزءاً من هويَّتنا حينما نجري عليه تأويلاً ثقافيّاً، ونصوغه في عباراتنا الثقافيَّة التي لا تكون بالضرورة علميَّة.

هذا الطابع اللّغوي للتأويل الذاتي يتضمَّن وجود وشيجة ضروريَّة لهويَّة الذات مع الجماعة، على أساس أنَّ أيَّة لغة هي وليدة جماعة. لهذا فإنَّ استعمالها يبقينا بالضرورة في حدودها. إنَّ تفكيري وتأويلي لذاتي يمرُّ عبر الآخرين؛ انتمائي العائلي ومشاعري تجاه هذا الشخص أو ذاك، إنَّها هويَّة متكلمة وقائلة وليست مونادا صامتة.

إنَّ تعبيرنا عن أنفسنا يتمُّ أوَّل الأمر بتقليد كلام الآخرين عن أنفسهم؛ لأنَّنا نتعلّم عند الصغر كلماتنا من الجماعة، ولذلك نحن نأخذ معانيها جاهزة. لكن مع التقدُّم في العمر يصبح لاستعمالنا لهذه اللّغة بعض الخصوصيَّة الشّخصيَّة، فنحن نعيد تعريف الكلمات، ونجري عليها تأويلاً جديداً. غير أنَّ هذا لا يجعلنا منقطعين عن التعامل مع هويَّتنا من حيث هي بؤرة محادثة لا تتوقف مع الآخرين، سواء كانوا واقعيين أم افتراضيين. فالحالة الحقيقيَّة للهويَّة الإنسانيَّة ليست هي الثقافة مأخوذة باعتبارها مكاناً أو تراثاً مغلقاً، وإنَّما هي شبكات محادثة (webs of interlocution).

4ـ تشارلز تايلور، منابع الذات: تكوّن الهويَّة الحديثة، ترجمة: حيدر إسماعيل الحاج، المنظمة العربيَّة للترجمة، ص ١٢٦.



5. ibid. 34.

الهويّة السّرديّة

إذا كان الشّخص الإنساني يتحدَّد بمدى قدرته على السير والتوجُّه داخل إطار محدَّد، وإن كان ذلك لا ينفكُّ عن البُعد اللّغوي الذي يسمح لنا بفهم هذا الإطار، وبتأويل أنفسنا بحسب اجتهادات خاصَّة داخله، فهذا يفيد أنَّ كلَّ هويَّة إنسانيَّة مرتهنة بمدى قدرتها على تقديم ذاتها في إطار سرد منسجم، حيث تتمكَّن من أن تهتدي سواء في علاقتنا بالماضي أم بالمستقبل؛ لأنَّ هويَّة الإنسان بحسب تايلور لا تتحقّق فقط بمدى القدرة على الإجابة عن سؤال من أنا؟ لكن أيضاً بالتوفق في أن نحكي ونقدّم سرداً يظهر كيف أصبحت ما «أنا» عليه، وإلى«أين» أنا متَّجه. فمن دون هذه التمفصلات الثلاثة، تصبح حكاية الهويَّة غير ذات معنى؛ لأنَّ هذا الأخير يتحدَّد ضرورة بوجود أقطاب ثلاثة: الفرد، والجماعة، وتصوُّر مشترك للخير.

خاتمة

حاول تايلور أن يجد مخارج نظريَّة مهمَّة لمفارقات الهويَّة المتعلقة على وجه الخصوص بذلك التقابل الحاد بين الفرد وبين الجماعة، وبين الحريَّة وبين الاستلاب، وذلك بتقديمه تصوُّراً يسمح لنا بأن نتبيَّن الجماعة داخل الفرد نفسه، والاحتياط لجعل الجماعة لا تطمس وجود الفرد. كما أنَّ الحريَّة، بحسب تصوُّره للهويَّة، لا تتحقّق من خلال انتماء حر وسطحي متحلل من أيّ التزام مسبق؛ بل هي حريَّة منتمية لا تدور في دوَّامة فراغ النرجسيَّة؛ بل تتجذَّر في تربة تسمح بنموّها على أشكال عديدة من الملامح، رغم وجود هويَّة مشتركة ناعمة غير متصلّبة، مفتوحة وغير منغلقة.

الهويَّة الاجتماعيَّة وثنائيَّة الأعراف والقانون

عزّ العرب لحكيم بناني*

العلم بين البحث والتدريس: مفهوم (paradigme)

كان توماس كون قد نشر كتاباً مهمّاً للغاية تحت عنوان «بنية الثورات العلميَّة» أظهر فيه أنَّه ينبغي لنا ألَّا ننظر إلى العلم كمنظومة جاهزة من المعارف المكتملة. إنَّنا ننظر إلى العلم عامَّة من زاويتين مختلفتين: من زاوية بيداغوجيَّة تُعنى بتلقين المعارف المكتسبة، ومن زاوية البحث الذي يضع علامة استفهام على المعارف المكتسبة. من الزاوية البيداغوجيَّة توجد حدود صارمة يرسمها المدرّسُ حول مجال التخصُّص؛ إذ ينبغي لنا أن نعفي الطالب من تشتّت ذهنه بين تخصُّصات مختلفة خارج التخصُّص، وهو لم يتمكَّن بعدُ من حصر مجال التخصُّص وضبط مفاهيمه وآليَّاته. فالفلسفة الإسلاميَّة تخصُّص مضبوط بأعلامه ومدارسه واتجاهاته، غير أنَّ ما يصحُّ من زاوية بيداغوجيَّة لا يصحُّ، في نظري، من الزاوية العلمَّية؛ ذلك أنَّ المتخصّص في المدينة الفاضلة للفارابي ملزمٌ بمعرفة الفلسفة السياسيَّة عامَّة قديمها وحديثها والفلسفة الأخلاقيَّة وفلسفة أفلاطون، حتى يتمكَّن من استيعاب أفضل للفلسفة السياسيَّة كما طرحها الفارابي. لا يقرأ الباحث نصوص الفارابي كما لو كان يُفسّرُ نصوصه أمام الطلبة؛ بل يطرح أسئلة جديدة على الفارابي ويطلب منه الإجابة. من لا يَسأل، فإنَّه لن يتلقَّى إجابة، ومن جاء النصوص خاوي الوفاض، فسيعود بخُفَّي حنين. فالنصوص تقاوم القارئ الصامت الذي لا ينطلق من أطروحة محدّدة ولا يستشكل ولا يستنطق النَّص.

من هذه الزاوية، يرى توماس كون أنَّ العالم الممارس ينظر إلى العلم كنشاط مستمرٍ لا يتوقَّف. هذه نظرة العالم المتحيّرة والمتسائلة التي تختلف عن نظرة المدرّس أمام طلبته. وهنا نجد فرقاً ثانياً بين الباحث والمُدرِّس. من زاوية بيداغوجيَّة ينظر أطفال المدارس والمعلمون إلى العلم كمنظومة من المعارف المتراكمة والشموليَّة. وهنا ينبغي للمعلّم ألَّا يُبدي تشكيكاً أو أن يرتابَ في المعطيات العلميَّة الموروثة التي تكرَّرت فصحَّت، وإلّا لم يعُد معّلماً في عيون تلاميذه، ولم يَعُدْ ذلك العلم يحمل هذا الاسم عن حقٍّ.

هذا المنظور التعليمي للعلم الذي نميّزه عن البحث العلمي هو ما ساعد توماس كون على ابتكار مفهوم: (paradigme) في معنى:

«Universally recognized achievements that for a time provide model problems and solutions to a community of practioners»[1]

وهو يعني بمصطلح النموذج الإبدالي (paradigme) المنجزات العلميَّة الملموسة التي تحققت أثناء الممارسة الفعليَّة للعلم، وهي المنجزات التي تتحوَّل إلى نماذج تحتذى وتُشكّلُ موروثاً متماسكاً وتقاليد علميَّة في البحث العلمي.

---

* أكاديمي من المغرب.

1. Hanna F. Pitkin: Wittgenstein and Justice. On the significance of Ludwig Wittgenstein for social and political thought. University of California Press, 1972, p. 53.

إنّ التّأكيد على وجود قيم مشتركة لا يعني أنَّ هويَّةَ المجتمع تتكوَّنُ من جماعة واحدة مهيمنة. فالمجتمعُ غيرُ متجانس في جوهره ولا يستطيع أن يتجاهل تنوُّع الأعراف المحليَّة والعادات المختلفة التي ينبني عليها الوجود المادّي للمجتمع.

من يُدَرِّس النماذج الإبداليَّة (paradigmes)، فهو يهيّئُ الطالب للانضمام إلى جماعة علميَّة مخصوصة سيمارس بحثه العلميَّ المواليَ من داخلها. وبما أنَّ الباحثَ الشابَّ يريد أن يلتحق بشيوخ العلم الذين اكتسبوا أبجديَّات مجال تخصُّصهم من النماذج الملموسة المشتركة نفسها، فإنَّ ممارسته اللّاحقة قلّما تعترض جهاراً على المبادئ الكبرى المعتمدة التي ابتكرها الشيوخ. فالأشخاص الذين ينجزون البحث اعتماداً على نماذج إبداليَّة محدّدة يشتركون جميعاً فيها، ويصبحون ملزمين باحترام قواعد ومعايير الممارسة العلميَّة نفسها، كما يقول توماس كون. وهكذا قد نستعمل المصطلح؛ أي مصطلح (paradigme)، بمعنى المثال الذي يُحتذى أو المنوال أو الصيغة التي نستعملها في الصرف والإعراب.

ولكنَّ العلم أثناء ممارسة البحث لا يكتفي بتطبيق قواعد، مثل قواعد الصَّرف والإعراب؛ بل يحاول أن يكتشف قواعد جديدة أو أفكاراً أو أطروحةً بناءً على الأمثلة الحيَّة أو النوازل الجديدة.

عندما نمارس العلم نواجه مخاطر النكوص والتراجع إلى الوراء، ونحن نحسب أنّنا نحسن صنعاً ونتقدَّم إلى الإمام.

يتراجع العلم إلى الوراء عندما يكتفي العالم بردِّ الحالات الجزئيَّة إلى المنظومة الشموليَّة، معتبراً أنَّ الاستثناء لا يكسر القاعدة، أو أنَّه يؤكّد القاعدة. وهذا هو نمط اشتغال العلم العادي الذي يكتفي بالاحتماء وراء النموذج ويتجاهل كلَّ الحالات الشاذة التي تزعجه.

يقول توماس كون بهذا الخصوص: «ليس الهدف المطلوب من وراء العلم العادي هو اكتشاف ظواهر جديدة. وبالفعل، فإنَّ الظواهر التي نستطيع تطويعها داخل الإطار الذي رُسِمَ لها سلفاً ظواهر نفضّلُ ألَّا نراها. وعادةً ما لا يُعرِبُ العلماءُ عن الطموح إلى ابتكار نظريات جديدة، وغالباً ما يصبحون متعصّبين وغير متسامحين مع النظريَّات التي أبدعها غيرُهُم. على خلاف كلّ ذلك، يعكف البحث العلمي في العلم العادي على إبراز الظّواهر التي كانت موجودة سلفاً من قبلُ داخل النماذج والنظريَّات»[2].

إنَّ استقرار النماذج الإبداليَّة داخل متون العلم العادي يُقلّلُ من فرص الإبداع والابتكار، وما يساعد على تحنيط العلم داخل بنية دوغمائيَّة هو غلبة الحسّ التعليمي، بمعنى هو تغليب جانب التلقين وتلخيص الكتب والسرقة الأدبيَّة وتبجيل شيوخ العلم على التساؤل والاستشكال ووضع الفروض العلميَّة.

ما الحلُّ؟ بطبيعة الحال لا يثبت المرءُ أنَّه عالم بمجرد أنْ يثبت مدى حفظه للنُّصوص ومدى سعة اطّلاعه، ما لم يضف إلى ذلك حسَّ الملاحظة وملكة النقد والمقارنة بين النماذج الإبداليَّة المختلفة.

العلوم الإنسانيّة عامّة تختلف عن العلوم الطبيعيّة

يطّور الباحث ملكة الملاحظة والحسَّ النقديَّ بفضل المقارنة بين النَّماذج الإبداليَّة المختلفة داخل العلم نفسه، والاستفادة من نماذج إبداليَّة أخرى تنتمي إلى علوم أخرى. وما يسمح بهذه الاستفادة المتبادلة هو أنَّ العلوم الإنسانيَّة عامَّة تختلف عن العلوم الطبيعيَّة. تعتمد

2. Thomas Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Suhrkamp, 1973, p. 38.

العلوم الطبيعيَّة على النماذج الكميَّة والمعطيات التجريبيَّة ولغة الرياضيَّات. في المقابل، لا نجد تسمية واحدة تُطلق على العلوم التي نشتغل عليها؛ نحن نطلق عليها اسم العلوم الإنسانيَّة، وتطلق عليها دولٌ أخرى اسم العلوم الاجتماعيَّة أو العلوم الثقافيَّة أو العلوم التاريخيَّة، أو تدخلها ضمن الإنسانيَّات (humanities) أوالفنون (arts). كثرة المسمَّيات دليل على أنَّ علومنا التي نشتغل عليها تحملُ في طيَّاتها حمولةً ثقافيةً وتاريخيةً واجتماعيةً في آنٍ واحد. فالأسئلة العلميَّة التي نطرحُها تندرج داخل مرجعيَّة ثقافيَّة تحدّدُ مجالَ البحث وحدوده وتأخذ القضايا الاجتماعيَّة والتاريخيَّة في الاعتبار، ولا تتّخذُ الموقف المحايد نفسه الذي يتخذه عالمُ الفيزياء أمام ظواهر الملاحظة داخل المختبر.

انتشرت إيديولوجيَّة حياد العلم بقوة مع ماكس فيبر، وقد زعمت أنَّ عصرَ العلم تنصَّلَ من أحكام القيمة التي كبحت جماح العلم قروناً طويلة. على خلاف هذا المنظور لا يجادلُ باحث في أنَّ القيم المتوارثَةَ أو المستوردةَ توجّهنا في رحلة البحث عن الوقائع والشواهد والنوازل أو في تأويلها وتنظيمها. وقد أصبحنا ندافع بذلك عن تصوُّرين مختلفين للعلم: تصوُّر وضعي يرى الباحث المغربيّ بموجبه أنَّه ينسلخ عن مرجعيَّته الثقافيَّة المغربيَّة أثناء القيام بالبحث؛ لأنَّ هذه المرجعيَّة قد تُحدث تأثيراً ما على مسار البحث وتوجّهه وجهةً ما. ويرى المنظورُ المخالفُ أنَّ الخلفيَّة الثقافيَّة هي الامتياز الذي يحظى به الباحثُ المغربيُّ بالمقارنة مع الأجنبي، فمن يجهل الأعراف المحليَّة والنوازل الفقهيَّة والأنساب، فلن يستطيع أن يصبح مؤرّخاً أو عالم اجتماع، ولا حتى فيلسوفاً. نجد هنا تقابلاً بين منظور نقديّ يهدف إلى تحرير الباحث من خلفيّته الثقافيَّة، وأفق هرمينوطيقيٍّ يهدف إلى توطين البحث داخل مرجعيّته الثقافيَّة. وإذا ما أردنا أن نرى هذا التقابل بكامل الوضوح، فإنَّ علينا أن نعود إلى التراث الفلسفي الألماني وإلى التقابل بين هابرماس وغادامر؛ فهو تقابلٌ بين «قضايا النقد والتحرُّر والتفكير الذاتي والعقلانيَّة التواصليَّة من جهة، وبين الموضوعات التي تخترق أعمال غادامر من جهة أخرى، وهي الموضوعات التاريخيَّة وبنية الفهم القبليَّة التي يقوم العقل عليها، وخاصّيَّة التناهي التي تميّزُ معرفتَنا، وأهميَّة الموروثات الثقافية»[3]. غير أنَّ التقابل بين التوجُّهين النقدي والهرمينوطيقي ليس تقابلاً يُعدِمُ إمكان الالتقاء فيما بينهما. تشغل الفلسفة دوراً نقديّاً في جوهرها، لكنَّها لا تتنكّرُ لمرجعيَّاتها الثقافيَّة؛ تظلُّ الفلسفة فكراً يقوم على الحجَّة العقلانيَّة في المناظرة وتبادل الآراء، لكنَّها لا تلغي أهميَّة التسامح بين الآراء المختلفة. فالغلوُّ في المحليَّة ودعاوى الخصوصيَّة لا يتعارضُ مع وجود حَكَمٍ مجرَّد نحتكم إليه باسم الحياد والنزاهة الفكريَّة والحريَّة الأكاديميَّة من أجل الفصل بين المواقف المختلفة. ونحن نحتاج في الفلسفة اليوم وفي العلوم الاجتماعيَّة عامَّةً إلى الإدماج بين القضايا المحليَّة المرتبطة بتاريخ الفكر المغربي والقضايا الكونيَّة التي نشترك فيها مع باقي الفلاسفة عبر العالم. لكنَّنا عموماً نظلُّ حيارى بين تصوُّر نقديّ وتحريريّ، وتصوُّر تراثيّ تاريخيّ للمجتمع. نتحدَّث مرَّةً عن المجتمع بالمعنى اللّيبرالي الفرداني ومرَّةً بالمعنى الهرمينوطيقي الجماعاتي. وإذا لم نفهم الفروق الدقيقة بين المفهومين، فلن نستفيد من الخصوصيَّات المحليَّة ولا من الامتدادات الكونيَّة للبحث.

تصوُّر المجتمع الحديث بين العُرف والأخلاق

نتحدَّث عن المجتمع بمعنيين مختلفين: بالمعنى الهرمينوطيقي الجماعاتي حين نتحدَّث عن المجتمع السوسي أو الفاسي، وبالمعنى الحديث حين نتحدَّث عن المجتمع المغربي عامّةً. عهوداً طويلةً لم يكن المجتمع بالمعنى الأوَّل (Gemeinschaft) (communauté) يتميَّز عن المجتمع بالمعنى الحديث (société). كانت رابطة الدَّم والدّين والعرق واللّغة قد حصرت الانتماءَ إلى الوطن في الأشخاص الذين يشتركون في هذه الرَّابطة. غير أنَّ إنشاء الرَّابطة الاجتماعيَّة على أساس المواطنة قد جعل الحريَّة والمساواة والاعتراف المتبادل أساسَ الشراكة داخل المجتمع. ونصل إلى الجمع بين المعنى الهرمينوطيقي والنقدي للمجتمع عندما يتبيَّن لنا أنَّ المجتمع التقليدي يظلُّ قائماً على خلفيَّة التّوق إلى المجتمع الحديث. لا يتعارض الانتماء إلى المجتمع التقليدي مع الحاجة إلى الاستقلال الذّاتي وحريَّة الفكر والدفاع عن الحقوق الفرديَّة. وأوربا نفسُها قد عرفت صيرورة الانتقال من أعراف القرون الوسطى إلى عصر غير عُرفيٍّ (postconvention-

3. José Maria Aguirre Oraa: Raison critique ou Raison herméneutique, Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer, Est Cerf 1998, P. 19 introduction.

nel) كما يقول كارل أوتو آبل (K. O. Apel)[4]، بعد الانصراف عن العُرف والاحتكام إلى التشريع الذّاتي (A. Honneth) من أجل تحقيق المثل العليا الذاتيّة. فالجماعة التقليديّة[5] مهمّة في نظر التصوُّر الليبرالي النقدي؛ لأنّها هي التي تضمن الحيّز الخاص بالحريّات، وحتى يتحقّق تناسلُ الأجيال بطريقة حرّة اعتماداً على المعايير الجماعيّة ذاتها. فالمجتمع الحديث هو مجموع الجماعات التي اشتركت في قيم ناشئة في نظريّات العقد الاجتماعي. وقد تطوّرت النظريّة الأخلاقيّة الاجتماعيّة في فجر الحداثة مع تطوُّر الفلسفة والعلوم السياسيّة.

ليست الهويَّة الوطنيَّة معطى واحداً متجانساً. تنبني هذه الهويَّة على اندماج هويَّات اجتماعيَّة مختلفة، أو على هويَّة جماعيَّة يحسُّ الفردُ بموجبها أنَّ حاجات الجماعة وأحلامها تتطابق مع حاجاته وأحلامه الفرديَّة. تساهمُ هذه الهويَّة الجماعيَّة في الاندماج داخل هويَّة وطنيَّة مشتركة، إذا ما شكَّلَ القانون وحقوق الإنسان لحمة هذا التوسُّط بين المحليَّة والكونيَّة.

إنَّ التمزُّق بين التصوُّر التقليدي للجماعة والتصوُّر الحديث للمجتمع قد يظلُّ دون أهميَّة إذا ما اكتفينا باجترار نقاشات موجودة في أمريكا الشماليَّة وكندا[6]. والحقُّ أنّه لا يوجد تقابلٌ على هذا النَّحو الكندي-الأمريكي؛ ذلك أنَّ الانتماء إلى الجماعة لا يتعارض مع المسؤوليَّة الفرديَّة من الزاوية الليبراليَّة. كما أنَّ الجماعة (communauté) تشكّل خلفيَّةً معياريَّةً للمجتمع الذي يتميَّز بوجود منظومة قانونيَّة للجميع. لا توجد بذلك ثنائيَّة فاصلة بين الجماعة والمجتمع، ولا بين الأصالة والحداثة. وهذا ما يفيدُ أنَّ فكرة موروث مشترك توجد في قلب المجتمع، وتدخل، كما يرى هونيت، «ضمن المقتضيات المحفّزة داخل أي مجتمع ديمقراطي»[7]. فالمجتمع هو الواجهة الأماميَّة داخل منظور قانوني يترجمُ الموروث المعياريَّ إلى قوانين صوريَّة ومجرَّدة. تُعدُّ الجماعةُ المتجانسةُ خلفيَّةً معياريَّة للمجتمع، بما أنَّ سريان فعل القانون لا يحتاج إلى آليَّات تطبيقيَّة فحسب؛ بل يحتاج أيضاً إلى «استنفار الحوافز الأخلاقيَّة التي لا تظهر إلّا في أفق قيم مشتركة نابعة من صلب العلاقات الجماعيَّة»[8]؛ ذلك أنَّه «في غياب نسبة معيَّنة من الارتباط المشترك بقيم مشتركة أو بجماعة ثقافيَّة أو بأسلوب في الحياة لن يصبح بإمكان الديمقراطيَّة الحديثة أن تضمن فاعليتها»[9].

غير أنَّ التّأكيد على وجود قيم مشتركة لا يعني أنَّ هويَّةَ المجتمع تتكوَّنُ من جماعة واحدة مهيمنة؛ فالمجتمعُ غيرُ متجانس في جوهره ولا يستطيع أن يتجاهل تنوُّع الأعراف المحليَّة والعادات المختلفة التي ينبني عليها الوجود المادّي للمجتمع. وبما أنَّ المنظومة القانونيَّة نفسها، فإنَّ الأعراف لا تعدو أن تصبح طريقة محلّيَّة أو جهويّةً تفهم المقتضيات القانونيّةَ بطريقتها الخاصَّة. ليست الأعراف قوانين بديلة تنافس

4. Postkonventionelle Sittlichkeit. K. O. Apel: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Suhrkamp, 5. Auflage 2016 [1990], p. 105.

5ـ يُعرِّفُ تونيس (Tönnies) الجماعة (Gemeinschaft) بالقول: «إنَّها تمثِّلُ تلك الأنماطَ من العلاقة الاجتماعيَّة التي تعلمُ الذّواتُ بموجبها أنَّها من حيث المبدأ متوافقةٌ فيما بينها، لأنَّها ترى أنَّ هدف الجماعة المعنيَّة يُعَبِّرُ عن ميولاتها الفرديَّة وعن احتياجاتها». راجع:

Axel Honneth: Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag, In: Micha Brumlik & Hauke Brunkhorst: Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, 262 - 3.

6. A. Wellmer: Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen. In: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst: Gemeinschaft und Gerechtigkeit: Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, 173.

7. A. Honnethb (Hs.) Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften.

8ـ المرجع نفسه، ص. 13.

9ـ المرجع نفسه، ص. 16.

المنظومة القانونيَّة، ولكنَّها آليَّات تطبيق القوانين. فالمناطق الجهويَّة اللّغويَّة والعرقيَّة لا تمثِّل أقلّيَّات ثقافيَّة، ولا تطالب باحتياجات خاصَّة بناءً على الوضعيَّة الخاصَّة التي تعرفُها الأقلّيَّات[10]؛ فالمطالب الاجتماعيَّة والفرديَّة لا تمثِّل قوانين خاصَّةً (privi/ leg) ، بما أنَّ الامتيازات قوانين خاصَّةٌ يستفيد منها فردٌ بعينه أو فئة من الأفراد، مع استثناء أغلب المواطنين من هذا الامتياز. ينبني الاندماج الاجتماعيّ على الاندماج القانوني الذي يلغي القوانين الخاصَّة، ويجعل العرف أداةً لتطبيق القانون وليس بديلاً له. يتوجَّه القانون إلى الأفراد الأحرار والمتساوين، ويرى أنَّ امتيازات الأفراد، في إطار قانون خاصٍّ لفائدة أفراد بعينهم، يتعارض مع الطابع العمومي والمجرَّد والصُّوري للقانون. ولكنَّ ثنائيَّة الأعراف والقانون ظلّت ثنائيَّةً تتحكَّم على الدَّوام في الصيرورة الاجتماعيَّة، وتظهرُ في ثنائيَّات مترادفة، مثل ثنائيَّة الأصالة والمعاصرة وثنائيَّة التّراث والحداثة. وكان هيغل قد أشار إلى أنَّنا ملزمون بمحاولة النَّظر إلى جوهر الأعراف المتحقّقَة باعتبارها «أعرافاً أخلاقيَّة عقلانيَّة من منظور التاريخ الكُلّي للعالم»[11]. لم تظهر تلك الأعراف الأخلاقيَّة في مظهرها العقلاني، على الرغم من تطابقها العارض مع دولة بروسيا، إلّا في أفق استشراف مستقبل الحريَّات وحقوق الإنسان. فقد تحوَّلت الفلسفة المتعالية من خلال تحويل الواقع العارض إلى واقع عقلانيٍّ وإدماج الأعراف الاجتماعيَّة الموجودة (والأخلاق الموجودة) داخل مشروع أخلاق المستقبل (في إطار ما يجب أن يكون). كانت الفلسفة الهيغيليَّة تركيباً ذكيّاً بين القيم الاجتماعيَّة الموجودة، وبين أخلاق ما يجب أن يكون؛ أي بين الأعراف القائمة وأخلاق المستقبل، وهو التَّركيب الذي جعل مشروعيَّة تحقيق الحريَّات الفرديَّة في المستقبل تبحث عن مسوّغاتها من داخل الهويَّة الاجتماعيَّة التي خضعت باستمرار لتأويل نقديّ دائم ومتجدّد. وقد كانت الفكرة الرئيسة التي قامت عليها الحداثة السياسيَّة تفيد أنَّ «المجتمع» يشمل كلَّ الجماعات ويُدمج كلَّ الخصوصيَّات الجهويَّة، بحكم وجود قيم إنسانيَّة مشتركة. يتوافر المجتمع على قيم مشتركة تجمعُ شتات كلّ المكوّنات الاجتماعيَّة ليأخذ بعضُها بعضُدِ بعضٍ.

تصوُّرُ المجتمع الإسلامي بين الدّين والقانون

ارتفعت وتيرة تطوُّر النّظريَّة الاجتماعيَّة الأخلاقيَّة في الغرب في فجر الحداثة بفضل الفلسفة السياسيَّة وفكر الأنوار. وقد قامت المنظومة المعياريَّة في العالم الإسلامي على منظومة القيم في أصول الفقه. على خلاف التنشئة الاجتماعيَّة الغربيَّة التي أدمجت الجماعات المختلفة في صيرورة الدفاع عن الحريَّة، عمل الفقه الإسلامي على توسيع حقل القياس الفقهي وتكييف القواعد الفقهيَّة مع الأعراف المحليَّة القائمة، من أجل إبراز مدى قدرة الفقيه الأصولي على الإحاطة بالنوازل غير المتناهية. ولم يكن هاجس توسيع حقل القياس الفقهي يتعارض مع المنظومة القانونيَّة التي أنشأها ليوتي (Lyautey) (1854–1934) سنة 1913 «قانون الالتزامات والعقود». كان الفقهاء قد ساهموا حينئذٍ في صياغة مضامين العقود وفي تكييفها مع الأعراف الاجتماعيَّة والدّينيَّة السّائدة. ينبثق القانون من ثقافة معياريَّة تسعى إلى التحقّق الفعلي بعد استيعابها من طرف كلّ الطوائف الاجتماعيَّة. ولكن بدل أن يشكّل القانون خلفيَّة معياريَّة لقيم المستقبل، تكيّف مع الأعراف السائدة أو تراجعت قوّتُهُ إلى الوراء أمام طغيانها. فالجماعات والطوائف والخصوصيَّات الثقافيَّة تؤدي دوراً حاسماً في توسُّط الانتقال إلى القيم الكونيَّة وتكريس قوَّة القانون، أو قد تقوم بالدور المعاكس الذي يتمثَّل في تحويل المؤسَّسات الدّيمقراطيَّة إلى مؤسَّسات شكليَّة، حينما تكرِّس الأعرافَ أداةً وغايةً. وهذا ما يشجّع على تعميق ثنائيَّة القانون والعُرف ويُعمِّقُ الشعورَ بالتمزُّق بين التّراث والتَّجديد. يفقد القانونُ بذلك القدرة على مدّ الجسور بين مختلف الطوائف الاجتماعيَّة في إطار هويَّة وطنيَّة مشتركة. وتظلّ ثنائيَّة

---

10 ـ قد يعترض علينا معترضٌ بالقول: إنَّ الأمازيغ أكثريّة على المستوى العددي في المغرب، ولكنَّهم يشكّلون أقلّيات بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة، بما أنَّهم لا يتمتّعون بالحقوق نفسها التي يتمتّع بها العربُ الذين يفرضون الثقافةَ العربيّةَ الرّسميّةَ على غالبية سّكان المغرب. غير أنَّ هذا الاعتراض غيرُ سليم؛ لأنَّ القبائل الأمازيغيّة قد ساهمت في تأسيس دول وأنظمة سياسيّة وتراث ثقافيّ عريق في شمال أفريقيا والأندلس إلى جانب العرب الوافدين من الشرق. كما أنَّ اللغة العربيّة لا تُعَدُّ لغةً ثانيةً أو أجنبيّةً في الشعور اللغوي للأمازيغي. فضلاً عن ذلك، إنَّ وجودَ أعراف خاصّة لم يتعارض يوماً ما مع السّعيِ إلى قيام هويَّة وطنيَّة على أساس اندماجٍ قانونيٍّ بين كلِّ مناطق المغرب.

11. Karl-Otto Apel: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Suhrkamp, [1990] 5. Auflage, 2016, 88.

القاعدة المعياريَّة والعُرف متفشّيةً في كلّ القطاعات التي لا يحظى فيها القانون بالإجماع المعياريّ. وقد ظلَّ الشعور بالهويَّة الوطنيَّة مرتبطاً بالمشاعر الدّينيَّة أو العرقيَّة أو اللغويَّة دون أن تصبح المعايير القانونيَّة قاعدةً أخلاقيّةً تنصهر فيها كلُّ الأعراف المحلّيَّة.

خاتمة:

إنَّ البحث العلميَّ في العلوم الإنسانيَّة لا يرتكز على معطى الحياد العلمي كما بلورته العلوم الطبيعيَّة. لا يمكن للمعطيات التي تقبل الملاحظة أن تُستثمَرَ داخل النماذج الإبداليَّة في العلوم الإنسانيَّة إلّا إذا انبثقت من هواجس ثقافيَّة تستند إلى الثقافة المحليَّة من أجل الانفتاح على القيم الكونيَّة. فالبحث العلميّ ليس محايداً من زاوية القيم العلميَّة والإنسانيَّة. ولذا نظرنا من هذه الزاوية إلى مفهوم المجتمع والهويَّة الجماعيَّة والوطنيَّة، وأبرزنا كيف أنَّ الهويَّة الوطنيَّة ليست معطى واحداً متجانساً. تنبني هذه الهويَّة على اندماج هويَّات اجتماعيَّة مختلفة، أو على هويَّة جماعيَّة يحسُّ الفردُ بموجبها أنَّ حاجات الجماعة وأحلامها تتطابق مع حاجاته وأحلامه الفرديَّة. تساهمُ هذه الهويَّة الجماعيَّة في الاندماج داخل هويَّة وطنيَّة مشتركة، إذا ما شكَّلَ القانون وحقوق الإنسان لحمة هذا التوسُّط بين المحليَّة والكونيَّة. والاعتراض الذي يوجَّه إلى هذه الهويَّة الجماعيَّة هو أنَّها مجرَّد مرحلة متوسّطة للوصول إلى الهويَّة الوطنيَّة. وإذا ما اتَّخذت تلك الجماعات أشكالاً متصلّبة في صورة جماعات دينيَّة، فإنَّها تكاد تتحوَّل إلى كنائس في صورة أحزاب سياسيَّة أو إلى نزعات جهويَّة لا تقبل الاندماج داخل المجتمع. ولذلك لا نعترف بالهويَّة الجماعيَّة، كما يقول بسَّام طيبي، إلّا في أفق الاعتراف بالهويَّة الفرديَّة، من خلال إعادة ربط فكرة الجماعة بفكرة المواطنين الأحرار والمتساوين، كما عرفه فجرُ الحداثة[12]. فالهويَّة الجماعيَّة لا تشكّلُ إلّا مرحلة متوسّطة على طريق الانتقال إلى الهويَّة الوطنيَّة، والخضوع لقانون مشترك يضمن حرّيَّة الأفراد واستقلالهم الذّاتي.

---

12. Bassam Tibi: Les conditions d'un 'euro-islam', In: Robert Bistolfi & François Zabbal: Islams d'Europe: Intégration ou insertion communautaire, Paris, Editions de l'Aube, 1995, 230 - 234.

«الهويَّة التونسيَّة» بين الانتقاء التاريخي والازدواج الدّستوري

مصطفى بن تمسك*

«إنَّ إنسانيتنا تتعرَّض لتحدّيات وحشيَّة عندما توحّد التقسيمات المتنوّعة في العالم في نظام تصنيف واحد مهيمن ومزعوم يعتمد على الدّين أو الجالية أو الثقافة أو الأمَّة أو الحضارة»[1].

المقدّمـــة

لا تعصف الثورات الحقيقيَّة بأنظمة الاستبداد ومؤسَّساته وقوانينه ورموزه وفحسب، بل تُحرّر المكبوتات من عقالها، فيتكلّم «الهامشي» و«الغريب» و«المقصي» و«الشاذ» و«اللَّاهوتي» و«المتطرّف»، في فسحة «الفوضى الخلّاقة» التي يوفرها الفراغ المؤقت للدولة الرقيبة على العقول والنفوس.

نقول هذا لكي نُشرّع مغامرتنا البحثيَّة في مسألة الهويَّة التونسيَّة، فنضعها في سياقاتها التاريخيَّة؛ أي اللحظات الأولى للثورة التونسيَّة (2011). هناك توافرت فسحة نادرة للتكلم عن مكبوت الهويَّة التونسيَّة، بعد أن صمتت عنه الأجيال السابقة والأنظمة السياسيَّة المتعاقبة، وكأنَّ أمر هويتنا محسوم منذ القدم، فلا يحتاج المرء إلى تفكّره أو تحيينه، أو لكأنَّ إثارة مثل هذه المسائل هي من الخطورة؛ حيث قد تنزلق إلى مهاوي الفتن الطائفيَّة والقوميَّة والدينيَّة، ولذلك يحسن بنا أن ننأى عن هذه «الأرض الموحلة»، أو قد يذهب البعض الآخر مذهباً كونيَّاً، فيستنكف عن البحث في الهويَّات الخصوصيَّة لصالح الانفتاح كليَّاً على قيم الكونيَّة أو المشترك الإنساني. وفي حالات الامتناع الثلاث، يتعطل التفكير في الهويَّة الخصوصيَّة تاركاً فراغات رهيبة استثمرها مقاولو الهويَّة تارة من منظور قومي ـ شوفيني، وطوراً من منظور ديني ـ أصولي، وتارة أخرى من منظور استئصالي- ليبرتاري (Libertaire) (موغل في الليبراليَّة). وبالنتيجة صراعات هوويَّة غير معلنة صراحة، ولكنَّها مرئيَّة وممنَّطة ومدبَّرة، من خلال ما نعاينه من إرادة تقسيم المجتمعات إلى مواطن وغريب (التقسيم القومي والعرقي)، أو إلى متدّين وكافر(التقسيم الدّيني)، أو إلى متقدّم ومتخلّف (التقسيم الليبرتاري).

حرَّرت الثورة التونسيَّة حالات الامتناع هذه من صمتها المريب حيال مسألة الهويَّة، وقد أوجدت حالة من الحبور وحتى «الانتشاء» نتيجة «انعتاق» الوجدان الجماعي من حالة «الكبت الوطني» الذي عاناه التونسيُّون على مدى فترات الاستبداد المتعاقبة بدءاً من العهد الباياتي (نسبة إلى البايات الأتراك الذين حكموا تونس من القرن السادس عشر إلى إعلان الاستقلال الوطني في 20 آذار/ مارس 1956) وصولاً الى العهدين البورقيبي والنوفمبري.

استعاد التونسيُّون تونسيتهم (La Tunisianité)المستلبة من خلال تضامنهم الجماعي ضدّ قوى الاستبداد. وقد عبَّروا عن ذلك واقعيَّاً؛ أي في شوارع المدن، وافتراضيَّاً عبر وسائل التواصل الاجتماعي. وتحوَّلت الثورة فجأة إلى افتخار غير مسبوق بالوطن (Je suis fier

*أكاديمي من تونس.

1ـ أمارتيا صن، الهويَّة والعنف: وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم 352، حزيران/ يونيو 2008، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص9.

d'être tunisien)، وتجلّى ذلك بالخصوص على صفحات التواصل الافتراضي، وتكاثرت دعوات الالتفاف حول رمزي الوحدة الوطنيَّة التونسيَّة: العَلَم والنشيد الوطنيين.

بيد أنَّ مشاعر الحبور، التي رافقت استعادة الوطن والمصالحة مع رموزه، سرعان ما تبدَّدت لتتحوَّل إلى ريبية كاسحة حول مآل الثورة، حين انقسم المجتمع إلى شقّين: الأوَّل يدافع عن القيم الحداثيَّة؛ أي عن هويَّة تونسيَّة منفتحة على الكونيَّة بكلّ ألوانها وأطيافها. أمَّا الثاني، وأعني الإسلاميين ومن حالفهم من السلفيين، فهو ينادي بضرورة العودة بالهويَّة التونسيَّة إلى ما يَعدّونه أصولاً ثابتة، وأعني بها المرجعيَّة الدينيَّة-الإسلاميَّة وتجارب السلف، إذا رغب المجتمع في التعافي من الإعاقات التي تكبّله.

وهكذا انفتح لأوَّل مرَّة النقاش العمومي حول المرجعيَّات الفكريَّة للهويَّة التونسيَّة. بيد أنَّ دهشتنا كانت عظيمة؛ إذ بمجرَّد ما انفتح هذا النقاش حول مكوّنات هويَّة الشعب التونسي، سارعت القوى السياسيَّة الصاعدة في تونس ما بعد الثورة إلى إغلاقه، محافظة بذلك على الفصل الأوَّل من دستور 1959؛ أي إنَّ «تونس دولة حرَّة، مستقلّة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربيَّة لغتها، والجمهوريَّة نظامها» (لا يجوز تعديل هذا الفصل).

وأُعلن بذلك عن التوافق السياسي بين مختلف مكوّنات المجلس التأسيسي الثاني، ولا سيَّما بين كتلة الأغلبيَّة التي يمثلها الإسلاميون المعتدلون من حزب حركة النهضة وأطياف متنوّعة من وسط اليسار: على غرار حزب التكتل وحزب المؤتمر من أجل الجمهوريَّة والجبهة الشعبيَّة،... إلخ.

وقد حظي هذا الدستور التوافقي بنسبة 93 في المئة من أصوات أعضاء المجلس التأسيسي المنتخب يوم 26 كانون الثاني/ يناير 2014.

لكن على الرغم من أنَّ سياسة التوافق بين مكوّنات المجلس التأسيسي أنقذت البلاد من ويلات الحروب الأهليَّة التي اندلعت في دول الربيع العربي، ولا سيَّما في ليبيا واليمن وسورية، إلّا أنَّها منحتنا دستوراً موسوماً «بازدواجيَّة» هوويَّة واضحة للعيان، انجرَّ عنها تناقضات داخليَّة بين فصوله، سنأتي إلى بيانها وتحليلها لاحقاً.

لهذا، وقبل الشروع في تحليل أسباب هذا التوافق السياسي وطبيعة الدستور الذي نجم عنه، ولاسيما استنساخ الفصل الأوَّل منه شكلاً ومضموناً -بوصفه الفصل الحاسم في تحديد هويَّة الدولة وهويَّة الشعب- سنهتمُّ في البدء بالسرديَّة الانتقائيَّة للهويَّة التونسيَّة كما تتداولها المقرَّرات المدرسيَّة والثقافة الشعبيَّة، وننتقل بعدها إلى تحليل المحاولة الدستوريَّة «المحتشمة» لدفع الهويَّة التونسيَّة «التقليديَّة» نحو العلمنة والمدنيَّة والحريَّة.

لماذا اقتصر المؤرّخون في سرديَّتهم لمراحل تشكّل الهويَّة التونسيَّة على لحظة الفتح الإسلامي دون غيرها من الروافد المؤسّسة؟ وهل استطاع دستور الجمهوريَّة الثانية تجاوز هذه «الانتقائيَّة» أم هل استعاض عنها بضرب من «الازدواجيَّة الهوويَّة»؟

I. السرديَّة الانتقائيَّة للهويَّة التونسيَّة

1. التونسيُّون: أصولهم ومنابتهم

تطرح مسألة الأصل سؤالاً أنطولوجيَّاً جماعيَّاً لم يطرحه التونسيُّون سابقاً على أنفسهم، وأعني به سؤال الهويَّة الافتتاحي كما طرحه

إدوارد سعيد: من نحن؟ ومن أين جئنا؟ و«كيف صار التّونسيُّون تونسيّين»[2]؟

ولعلنا لا نجانب الصواب حين نقول: إنَّ مشكلة الأصل هي من أكبر معضلات الباحث في الهويَّة التونسيَّة. وبالإمكان صياغتها على النحو الآتي: من هم السكان الأصليُّون أو المؤسّسون الأوائل للبلاد التونسيَّة؟ وهل يوجد فعلاً في تاريخ الشعوب سكَّان أصليُّون أو أصول عرقيَّة «نقيَّة» لم تختلط بأصول أخرى وبدماء أخرى[3]؟

لا شكَّ أنَّ إحراج «الأصل» منبع لا ينضب من المغالطات التضليليَّة؛ لأنَّ الدلالة الفلسفيَّة «للأصل» تشير إلى الماهيَّة والجوهر والواحد غير القابل للكثرة أو القسمة أو التنوُّع على الطريقة البارمينيديَّة (نسبة إلى بارمينديس اليوناني). أمَّا أنثروبولوجيَّاً، فـ«الأصل» يعني انكفاء الهويَّة على ذاتها ورفضها الانفتاح على الغيريَّات والتبدُّلات والحوادث. لهذا كلما اقترن خطاب الهويَّة بقضيَّة الأصل، انقلب إلى «هوويّ» (Identitarisme) طائفيَّة وجماعويَّة تكرّس الطهريَّة العرقيَّة والدينيَّة، وترفض مبدأ التثاقف. وبالمحصّلة يعتقد الخطاب الهووي الباحث عن «الأصل» في سكونيَّة الحركة التاريخيَّة؛ أي العودة الدائريَّة إلى التاريخ.

بيد أنَّ المدهش في الحالة التونسيَّة هو غياب مبحث الأصل أو محاولات تغييبه وتعتيمه لأسباب إيديولوجيَّة متعلقة بسياسة وصائيَّة-إماميَّة تقوم على ثنائيَّة المركز والأطراف. فالبلاد التونسيَّة أو إفريقية القديمة كانت مقاطعة أو إمارة أو إيالة تابعة دوماً لمركز سلطاني-خلافتي شرقي. لهذا لم يحظَ هذا البلد باستقلاليَّة ذاتيَّة؛ أي بخصوصيَّة تجعله يتحدَّد ككيان وكهويَّة قائمة الذات. يقول المؤرخ حسن حسني عبد الوهاب: «من تاريخ الفتح إلى انتصاب الدولة الأغلبيَّة كانت إدارة البلاد الإفريقيَّة منوطة بعهدة ولاة يعيّنهم الخليفة ويسيرهم من المشرق نوَّاباً عنه»[4]. وبسبب هذه التبعيَّة انسحبت هويَّة الفاتحين العرب-المسلمين على البقاع التي وضعوا أيديهم عليها، حيث كُتبَ لها «أصل» جديد هو ما فرضه عليها «الفاتحون». ومن هذا الأصل القسري والقيصري تناسلت سرديَّات جديدة شكَّلت على مرّ العصور ما يمكن أن نسمّيه: ثقافة «الفتح» العربي-الإسلامي.

تمكَّنت هذه الثقافة، بشكل عجيب، من إضفاء الأسطرة والقدسنة على توسُّعاتها الإمبراطوريَّة؛ بل نراها قد أضفت شرعيَّة متعالية على الإبادات الثقافيَّة (اللغويَّة والعقائديَّة) للأمم التي غزتها. وإذاً فالفرق بين الغزوات العربيَّة الإسلاميَّة والغزوات الأخرى التي مرَّت على البلاد التونسيَّة هو أنَّ الأولى اصطبغت «برسالة «فتحويَّة»-ربَّانيَّة؛ حيث إنَّ كلَّ مقاومة للفاتحين كانت تُعدُّ كفراً وتمرُّداً على الخطَّة الرَّبانيَّة»[5]. أمَّا الأخريات، فهي مجرَّد غزوات احتلاليَّة واستيطانيَّة ونهبيَّة، لم تحمل في طيَّاتها مشروعاً تغييريَّاً للمجتمعات التي وفدوا عليها.

2ـ هو في الأصل عنوان كتاب للمؤرخ التونسي الهادي التيمومي: كيف صار التونسيُّون تونسيين؟ تونس، دار محمَّد علي، 2015.

3ـ ذلك أنَّ اغلب الناس يعتقدون «أنَّ كلّ أمَّة من الأمم تنحدر من أصل واحد، ويزعمون أنَّ جميع أفراد الأمَّة الواحدة يكونون بمثابة الأشقاء الذين ينحدرون من صلب أب واحد. غير أنَّ هذا الظنّ لا يستند إلى أساس صحيح، لأنَّ جميع الأبحاث العلميَّة المستمدّة من حقائق التاريخ ومن مكتشفات علم الإنسان لا تترك مجالاً للشك في أنَّه لا توجد على وجه البسيطة أمَّة تنحدر من أصل واحد حقيقي. ونستطيع أن نقول بكلّ حزم وتأكيد: إنَّ وحدة الأصل والدم في أيَّة أمَّة من الأمم إنَّما هي من الأوهام التي استولت على العقول والأذهان من غير أن تستند إلى برهان». انظر: أبو خلدون، ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القوميَّة، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت 1985، ص 20.

4ـ حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، الدار التونسيَّة للنشر، تونس 1983، ص74.

5. «Il n’y a avait point d’autre manière de convertir un peuple que de l’asservir ni d’autre missionnaire que les conquérants, et l’obligation de changer de culte étant la loi des vaincus, il fallait commencer par vaincre avant d’en parler», J.J.Rousseau, Du contrat social, p.303.

يقوم المشروع «الفتحوي» الرَّباني المتعالي على أسس ثلاثة:

- «وضعيَّة بدئيَّة»جديدة لشعوب الأطراف.
- قدسنة (Sacralisation) الفتح الإسلامي.
- تجانسيَّة (Homogénéisation) الأمَّة العربيَّة-الإسلاميَّة.

«الوضعيَّة البدئيَّة» الجديدة

وتبرز في تحقيب مسألة تكوُّن الذاتيَّة التونسيَّة والهويَّة التونسيَّة؛ أي في نسف التواريخ السابقة على «الفتح» الإسلامي والحضارات الوافدة على البلاد التونسيَّة ونسف حضارة السكان الأصليين (البربر) من طرف المنتصر الأخير (الغالب).

«الأصل»، من الناحية الأنثروبولوجيّة، انكفاء الهويَّة على ذاتها ورفضها الانفتاح على الغيريَّات والتبدُّلات والحوادث. لهذا كلما اقترن خطاب الهويَّة بقضيَّة الأصل، انقلب إلى «هوويَّة» طائفيَّة وجماعويَّة تكرّس الطهريَّة العرقيَّة والدينيَّة، وترفض مبدأ التثاقف. وبالمحصّلة يعتقد الخطاب الهووي الباحث عن «الأصل» في سكونيَّة الحركة التاريخيَّة؛ أي العودة الدائريَّة إلى التاريخ.

يرى مؤرّخو الإسلام أنَّ لحظة التأريخ البدئيَّة، أو ما يعرف بأسطورة التأسيس(Le mythe du commencement) (بحسب عبارة حنا آرنت) لهذا الشعب، لا تبدأ من لحظة تاريخ سكَّانه الحقيقيين (النوماديين Numides) وهم البربر القاطنون على هذه الأرض منذ أقدم العصور؛ بل هم الغزاة العرب الذين قدموا إلى تونس بداية من 647م، ولم يحكموا سيطرتهم على هذا البلد إلا بعد نصف قرن من الغزوات المتلاحقة. وبعبارة أوضح، بعد أن انتصر عقبة على البربر وجيش كسيلة بالتحديد، وأسَّس القيروان عاصمة إفريقيا الجديدة سنة 670م، استطاع حسان بن نعمان أن يفتكَّ قرطاج من البيزنطيين عام 78 هـ/ 697م، ومن ساعتها بدأت عمليَّتا التعريب و«الأسلمة» في هذا البلد وفي بلدان المغرب العربي عموماً.

فُرض التعريب و«الأسلمة» فرضاً على البربر (ولا ندري كيف قبِل هؤلاء التخلّي عن لهجاتهم بهذه البساطة). لكنَّ أغلب الدراسات التاريخيَّة التالية لا تفتأ تؤكّد ضرورة اقتران الدخول في الإسلام بتعلّم لغة القرآن؛ أي اللغة العربيَّة[6]، ورضوخ قسم كبير من البربر لهذا الشرط، ومقاومة قسم آخر لهذا الغزو، والنتيجة إبادة ثقافيَّة ممنهجة لثقافة السكَّان الأصليين[7] (Les autochtones).

قدسنة الفتح الإسلامي

يندرج الغزو العربي/ الإسلامي ضمن رسالة الأمر المقدَّس/ المتعالي بضرورة نشر الإسلام للعالمين بكلّ السبل الممكنة، وخاصَّة بالقوَّة والجهاد. ومن وجهة نظر «الفاتحين» الغزاة تُعدُّ «الأسلمة» والتعريب هدايات منَّ بها الله على الأقوام الذين اصطفاهم لطريقه.

فالأمم التي أسلمت وعُرّبت تكون قد اهتدت وقطعت مع ماضيها الجاهلي والوثني. وهذا هو التوصيف الدارج حول وضعيَّة البربر في تونس قبل دخولهم في الإسلام؛ إذ يصفهم المؤرّخون السنيُّون، ولاسيما ابن خلدون والمؤرخ التونسي حسن حسني عبد الوهاب، بأنَّهم شتات من البدو الرُّحّل لم يؤسّسوا حضارة ومدنيَّة مستقرَّة وكانوا وثنيين، حياتهم خشنة وقد عاشوا في البراري والجبال الوعرة: «لم يُخلّد التاريخ أثراً عظيماً لأمم البربر التي كانت تقطن بلاد إفريقية قبل مجيء الفينيقيين، سوى أنَّنا نعلم أنَّهم كانوا قبائل منتشرة في البلاد،

6ـ انظر: محمَّد الطالبي، ملحمة الكاهنة/ كراسات تونس، العدد 73 - 74، سنة 1971.

7ـ لكنَّ بعض المؤرخين يرون أن دخول البربر في الإسلام كان سهلاً ومن دون مقاومة: «ولم يمضِ على الفتح إلا القليل حتى اندمج البربر في الأمَّة العربيَّة، وصاروا يتحاشون الانتساب لأصولهم». حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، م. م، ص65.

لا حضارة لهم يعيشون عيشة الأمم البدائيَّة، حياتهم على غاية البساطة، فمساكنهم الأكواخ والدواميس واشتغالهم الصيد أو شيء من فلح الأرض وتربية الماشية»[8]. لذلك قاوموا الدَّعوة الإسلامية وارتدُّوا ستَّ عشرة مرَّة، بحسب شهادة ابن خلدون.

بينما من وجهة نظر الضحايا هي غزو واستيطان ذو مرجعيَّة لاهوتيَّة–متعالية، يهدف أساساً إلى نهب خيرات الشعوب وإبادة ثقافاتها الأصليَّة[9].

بيد أنَّ المدهش حقاً هو ما سيقوله المؤرخ نفسه في موقع آخر، وفي تناقض واضح مع الموقف السابق حول ما خلّفه البربر البدو الرّحَّل من حضارة مدنيَّة مستقرة: «لكنَّ التاريخ ينبئنا بأنَّ البربر كانت لهم حضارة مدنيَّة مستقرّة في القديم؛ أي قبل ميلاد المسيح. وقد حفظ التاريخ بعضا من رموزهم القياديَّة السياسيَّة والعسكريَّة مثل ماسينيسا والكاهنة ويوغرتا وجوبا1 وجوبا2 الذي تلقى علوم الرومان، حتى صار عالماً بآدابهم وتخلّق بأخلاقهم. وكان جوبا عالماً بصيراً بشؤون الإمارة، وألّف كتباً حسنة في موضوعات مختلفة، منها كتاب في تاريخ الرومان وجغرافيَّة إفريقيا وجزيرة العرب، وكتاب في فنّ التشخيص والموسيقا، وغير ذلك من الفنون المستظرفة الشائعة عند اليونان والرومان»[10].

تجانسيَّة الأمَّة العربيَّة–الإسلاميَّة

بعد إعادة ترسيم البدايات والقطع مع الماضي الوثني والجاهلي للأمم التي دخلها الإسلام، وبما أنَّ الفتح الإسلامي يندرج في إطار الأمر الإلهي العلي، فمن الطبيعي إذاً أن تتجانس الأمم «المتأسلمة» في عقيدتها وفي لغتها.

كان «الفتح» العقائدي مشروطاً «بالفتح» اللغوي لما تحظى به اللغة العربيَّة من قداسة باعتبارها لغة القرآن. لهذا اقترن الدخول في الإسلام بتغيير اللهجات المحليَّة والتوحُّد حول اللغة «المقدَّسة». يقول عبد العزيز الدوري في هذا المضمار: «كانت العربيَّة لغة القرآن قاعدة ثقافيَّة وقوَّة نامية، سواء أكان ذلك في نشر الرسالة الجديدة، أم في استيعاب إنتاج الحضارات الأخرى (اليونانيَّة/ الفارسيَّة/ الهنديَّة)، أم في الإنتاج الثقافي للمستعربين في نطاق الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة. وقد خرجت القبائل من الجزيرة وكان لها لهجات (لغات) خاصَّة وأقامت مجتمعة في الأمصار الجديدة، ما أدّى إلى ظهور عربيَّة تَخاطب مشتركة في كلّ مصر. ولكنَّ القرآن الكريم أكسب العربيَّة حُرمة، وأعطى المثال للكتابة العربيَّة، وضَمن لها الوحدة والاستمرار عبر العصور»[11].

لكنَّ مشروع التجانس الدّيني واللغوي لم يكتب له الدوام إلا بفضل السياسات الإمبراطوريَّة التي انتهجتها الخلافات الإسلاميَّة. كانت هذه السياسات تقوم على مقاومة النزعات الانفصاليَّة التي تبرز من حين إلى آخر في أطراف الإمبراطوريَّة.

وتُعدُّ كلّ محاولة للاستقلال عن المركز خروجاً عن الطاعة الأميريَّة وعن نظام الجماعة الإسلاميَّة وتمرُّداً على المقدَّس السلطوي، لذلك تردعه بكلّ ضراوة[12].

8ـ حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، م. م، ص13.

9ـ في مواجهاتها لجيش حسان بن نعمان في القطر التونسي جمعت الكاهنة البربريَّة رجالها وقالت لهم: «يا قوم إنَّ العرب لا يطلبون من إفريقية إلا المدن والذهب ونحن نريد المزارع والمراعي، فالرأي عندي تخريب المدائن والحصون وقطع الأشجار حتى تنقطع أطماع العرب». أورده حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، م. م، ص 61.

10ـ حسن حسني عبد الوهاب، المرجع السابق، ص28.

11ـ د. عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمَّة العربيَّة: دراسة في الهويَّة والوعي، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 2003، ص87.

12ـ «توجد مفارقة صارخة بين الهويَّة القُطْريَّة والهويَّة الإسلاميَّة»، انظر: سعد غراب، العامل الديني والهويَّة، الدار التونسيَّة للنشر، 1990، ص 7ـ 17.

إنَّ فرض مشروع التجانس بين الأقطار العربيَّة على خلفيَّة عقائديَّة ولغويَّة هو الذي أخَّر ظهور فكرة السيادة القُطريَّة وأهمل الخصوصيَّات المحليَّة. لكنَّ الواقع التاريخي كان يثبت دوماً وهميَّة أو تخيليَّة التجانس المزعوم بين الأقطار العربيَّة نظراً لاختلاف لهجاتها وحتى إسلاماتها. فقد أصبح الأمر يتعلق ليس فقط بالولاء لهويَّة كليانيَّة-متخيَّلة؛ بل أيضاً بحالة انفصام نفسي يعيشها التونسي والعربي بين ولائه الرمزي لهويَّة كليَّة أو فوق-وطنيَّة (Supra-nationale) وانخراطه اليومي في نحت هويَّة خصوصيَّة تونسيَّة الصنع والمصدر. يقول محمد الشرفي: «إنَّه من الخطأ أن يربَّى الطفل على الانتماء إلى الأمَّة العربيَّة/ الإسلاميَّة، ثمَّ يعيش في حياته العمليَّة بعد ذلك للأمَّة التونسيَّة. وكحلٍّ لهذا الانفصام، نقترح تغذية الرُّوح الوطنيَّة التونسيَّة، وذلك بالقطع مع الأوهام الإيديولوجيَّة من قبيل الدعوات الإسلاميَّة والعروبيَّة...»[13].

2 . المخزون الكسموبولوتي للهويّة التونسيّة

بحكم كونها معبراً استراتيجيَّاً بحريَّاً يصل الشرق بالغرب، فقد شهدت البلاد التونسيَّة، بداية من سنة 814 ق. م، تعاقب سبع ثقافات كونيَّة كبرى اختزنت الذاكرة التاريخيَّة والجماعيَّة في كلّ عهد غزوي وفي كلّ مملكة شكلاً من الذاكرة ولوناً من الثقافة جعلت روافد الهويَّة التونسيَّة الضاربة في القدم تتلوَّن بألوان التنوُّع الإثني الكوني، ويمكننا أن نصف هويَّة التونسيين بالهويَّة الكسموبولتيَّة؛ لكونها هذا المزيج النادر من الإرث الثقافي والفني والمعماري الفينيقي القادم من الشرق، وهذا الإرث العسكري والسياسي القادم من الغرب (روما والوندال الجرمانيين)، وذاك التراث الهائل الآتي إلينا من المشرق (الحضارة العربيَّة/ الإسلاميَّة والحضارة البيزنطيَّة والتركيَّة)، وصولاً إلى الروافد القريبة منَّا الآتية إلينا بطرق الوصاية الاستعماريَّة (الاحتلال الفرنسي لتونس). وباختصار يمكن أن نتحدَّث عن مسارات ثلاثة كبرى شكَّلت ملامح الهويَّة التونسيَّة ونواتاتها «الصلبة»: المسار السياسي التأسيسي مع الفينيقيين الذين أقاموا كيان الدولة والمدنيَّة والحضارة على أسس دستوريَّة فريدة في التاريخ القديم، كان أرسطو قد أثنى عليها عندما تحدَّث عن دساتير قرطاج ومجدها. ثمَّ المسار الدّيني مع العرب المسلمين الذين أدخلوا البلاد في المجال الثقافي والقيمي الإسلامي الصاعد آنذاك. وأخيراً المسار الاقتصادي-الإمبريالي، بوصفه إدماجاً للإيالة العثمانيَّة في المنظومة الرأسماليَّة العالميَّة، وكان ذلك في لحظة الاستعمار الفرنسي لتونس.

ولا يزال هذا المزيج النادر والمتنوّع من الثقافات يسري في دماء التونسيين عبر كلّ هذه القرون، وهو الذي شكّل هويَّتهم المفتوحة دوماً على الصيرورة.

لذلك يحق لنا أن نصف الهويَّة التونسيَّة «بالهويَّة المنفتحة على مجالات جغرافيَّة وثقافيَّة متباينة: (إذ) تجمع في الآن نفسه بين مرجعيَّات حضاريَّة وثقافيَّة متباينة، مثل المتوسطيَّة والعروبة والإسلاميَّة والإفريقيَّة»[14].

بيد أنَّه يتعذّر علينا الحديث عن هويَّة وطنيَّة تونسيَّة مستقلة قبل ظهور الشكل الجغرافي الحالي للبلاد التونسيَّة. لقد تشكَّلت «البلاد التونسيَّة نتيجة تقلّص إفريقية القديمة التي كانت حدودها تمتدُّ إلى أنحاء قسنطينة وطرابلس. ولم يحدّد التراب التونسي إلّا في القرن السابع عشر ابتداء من عهد يوسف داي، ثمَّ بفضل سياسة الدولة الحسينيَّة»[15]. والحقيقة التي نستشفُّها من تاريخ البلاد التونسيَّة هي تواتر وتكرار محاولات حكَّام تونس منذ بداية العصر الوسيط في سبيل تحقيق الاستقلال عن السلطة المركزيَّة وإقامة النواة الأولى للسيادة الوطنيَّة. ويمكن أن نذكر أمثلة من التاريخ الوسيط:

---

13 . Mohamed Charfi, Islam et liberté, Paris, Albin Michel 1999, p. 229 /230.

14ـ المنصف وناس، الشخصيَّة التونسيَّة محاولة في فهم الشخصيَّة العربيَّة، الدار المتوسطيَّة للكتاب، تونس2011، ص210. انظر أيضاً:

Jean Marie Miossec, «Identité tunisienne: de la personnalité géographique d’un pays du Maghreb, du monde arabo-islamique et de la méditerranée», in Revue tunisienne des sciences sociales, n°118, 36éme année, 1990, pp.44 - 45.

15ـ عياض بن عاشور، الضمير والتشريع، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، ص90.

* استقلال الدولة الزيريَّة عن الخلافة الفاطميَّة (القاهرة)، وكان العقاب الغزو الهلالي 1050م.

* استقلال الدولة الحفصيَّة عن الموحّدين (إعلان أبي زكرياء الحفصي استقلال إفريقية رسميًّاً سنة 1236. واصل ابنه المستنصر ما بين سنوات 1250 – 1277 هذا المسار، حتى خلع على نفسه لقب أمير المؤمنين (الخليفة)[16].

* صراع الدولة الحسينيَّة مع دايات الجزائر من أجل رسم الحدود الترابيَّة، ومن أجل الانفصال عن السلطة المركزيَّة التركيَّة في منتصف القرن السابع عشر. شهد عصر حمودة باشا 1782 بداية ظهور الحسّ الوطني؛ إذ تقلّص «العداء التقليدي للدولة والنظام في عهد حمودة باشا، وعوَّضته إمَّا محاربة «الدخيل» أو في مستوى القبائل بوادر صراع «طبقي» بين العامَّة المُستغَلّة (بالفتح) والأعيان المحظوظين»[17].

وهكذا يمكن القول إنَّ تكوّن الهويَّة الوطنيَّة تطلَّب عقوداً وقروناً طويلة من التراكمات تراوحت بين الانتصار والتقدُّم والفشل والانتكاس. وقد كان ذلك نتيجة التوحيد العسير «للسياسي بعنصريه: الترابي والسلطوي. وللثقافي (الرمزي) بعناصره الإيمانيَّة والسلوكيَّة واللغويَّة والذوقيَّة»[18]. وهكذا «استثمرت تونس مختلف الحقب التاريخيَّة والمفصليَّة، ولاسيما المرحلة التي جمعت بين العثمانيين والسكَّان المحليين من أجل تأسيس بطيء وتدرُّجي لدولة محليَّة ممثلة في الآن نفسه للجغرافيا والسكَّان. كما اندرجت تونس في ديناميكيَّة اجتماعيَّة أساسها التحضُّر منذ القرن السابع عشر، شجَّعت على بروز مراكز حضريَّة مهمَّة وعلى استقرار المجتمع التونسي وعلى بروز إقليم اسمه إفريقية يتمتَّع بعدد من الصفات والخصائص البنيويَّة»[19].

لكنَّ الحركة الوطنيَّة هي التي مهَّدت لهذا العمل، وذلك بالتوعية وتكوين الرأي العام والتجنيد النضالي والنقابي، ما أدَّى إلى تدعيم الإحساس الجماعي القومي، وتعيين تونس بأنَّها هي الأمَّة؛ أي إنَّها مصدر المشروعيَّة السياسيَّة والثقافيَّة والقوميَّة. فالحركة القوميَّة هي التي أعطت دماء الشهداء وجعلت للقب (تونس) لونه العاطفي والشعوري[20].

توّجت الحركة الوطنيَّة والشعبيَّة التي طالبت ببرلمان تونسي حر ومستقل، وبدستور نابع من روح الشعب العريقة بإعلان الجمهوريَّة 1957 بدل الملَكيَّة البايتيَّة، وبإرساء مفاهيم الدولة الوطنيَّة المستقلّة. وهكذا برزت إلى السطح المقوّمات الثقافيَّة والأنثروبولوجيَّة للتونسة؛ ونعني بها الخصوصيَّات التي تميّز هذا الشعب عن غيره من عادات وتقاليد تونسيَّة، وموسيقا وفنون تونسيَّة من عمارة وصنائع

16ـ في عهد الدّولة الحفصيّة الممتدة على امتداد قرون ثلاثة «تَوْنس» خلالها التّونسيّون الإسلام، وتشكّلت لهجتهم، واستقام لهم كيان سياسي، وقام ضرب من التّوحيد الاقتصاديّ بما يعني توافر مقوّمات التّجانس الدّيني واللّغويّ والعرقيّ والوحدة الاقتصاديّة. فكان العهد الحفصيّ بذلك أبرز علامات الهويّة التّونسيّة. وخلال الحقبة العثمانيّة التّركيّة تتوْنس الأتراك، وكوّنوا حسّاً وطنيّاً؛ إذ سيطرت الدّولة منذ القرن السابع عشر على المجال التّونسيّ لتكتمل ملامح هذا الوعي شبه القوميّ خلال حركة التّحديث في القرن التّاسع عشر بإحداث العلم التّونسيّ وسنّ أوّل دستور في العالم العربيّ والإسلاميّ. انظر: الهادي التيمومي، كيف صار التونسيون تونسيين؟ دار محمَّد علي للنشر، صفاقس، 2015.

17ـ محمَّد الهادي الشريف، تاريخ تونس، سراس للنشر، 1980، ص88.

18ـ عياض بن عاشور، المرجع السابق، ص 92.

19 ـ المنصف وناس، الشخصيَّة التونسيَّة محاولة في فهم الشخصيَّة العربيَّة، مرجع مذكور، ص 214. انظر أيضاً:

Jean Despois, «Les Tunisiens, la démographie, la vie urbaine et la vie rurale», in Initiation à la Tunisie, Paris, Adrien –Maisonneuve, 1950, pp.135 - 148.

20ـ أوَّل جملة استهلّ بها إعلان الجمهوريَّة يوم 25 تموز/ يوليو 1957: «نحن نواب الأمَّة التونسيَّة أعضاء المجلس القومي التأسيسي بمقتضى ما لنا من نفوذ كامل مستمَدٍّ من الشعب...». وقد أعلن المجلس القومي التأسيسي أنَّه مصمّم على توطيد عُرا الوحدة القوميّة...»، ص92.

ولباس ومأكولات وملاحم وانكسارات، مكَّنت التونسيين في الأزمنة الحديثة من نسج إحساسهم المشترك بالتضامن داخل وطن واحد يجمعهم، ومن نسج سرديَّة جماعيَّة مشتركة شكَّلت تراثهم وقيمهم وأفقهم على مرّ التاريخ.

II- «الهويَّة التونسيَّة» في دستور الجمهوريَّة الثانية[21]

بين التطلّع للكونيَّة والولاء للماضي.

لا ترسم الدساتير قوانين الدولة والمجتمع وأنظمة الحكم وطبيعتها وطرائق عمل المؤسَّسات وحسب؛ بل تضع اللبنات الأساسيَّة لهويَّة الشعب وبالتحديد دياناته ولغاته.

لهذا ليس المشرّع مجرَّد فقيه قانوني؛ بل هو سياسي في الأصل، وقد يكون عضواً في طيف سياسي معيَّن، وهذه الخلفيَّة السياسيَّة هي التي تتحكَّم في صياغة النصّ القانوني، ولاسيَّما عندما يتعلّق الأمر بتحديد هويَّة الدولة المنشودة وهويَّة الشعب صاحب السيادة.

تتنازع المشرّع البرلماني ازدواجيَّة عسيرة؛ إذ هو مطالب من جهة بأن يلتزم «الحياد القانوني» عندما يتعلّق الأمر بسنّ قوانين الدولة والمجتمع، ومن جهة أخرى هو مطالب بالانضباط للتوجُّهات السياسيَّة لحزبه وكتلته البرلمانيَّة.

انطبق هذا العُسر أيَّما انطباق على مسارات المجلس التأسيسي التونسي الثاني (المنتخب في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 لكتابة دستور جديد للبلاد)[22]، وهو ما يفسّر هيمنة السياسي والإيديولوجي على الجانب القانوني في مختلف أبواب الدستور وفصوله.

وفضلاً عن ازدواجيَّة المشرّع وارتهانه للسياسي، اتَّسمت بنية المجلس التأسيسي الثاني بازدواجيَّة سياسيَّة وإيديولوجيَّة واضحة للعيان بين «الإسلاميين المعتدلين» من حزب النهضة والحداثيين المعتدلين من مختلف الأطياف (يمين ليبرالي – وسط اليمين – قوميين– أطياف يساريَّة متعدّدة المشارب).

ومن الطبيعي أنَّ هذه الازدواجيَّة البنيويَّة سوف تلقي بظلالها على امتداد الأبواب العشرة للدستور الجديد وفصوله. وسنلاحظ ذلك بكلّ يسر منذ التوطئة وفي الفصل الأوَّل والثاني والثالث والسادس من الباب الأوَّل المعنون بالأحكام العامَّة.

1. التوطئة:[23] الإعلان عن هويَّة المشرّع

ليست التوطئة مجرَّد ديباجة بروتوكوليَّة ثقيلة يفتتح بها المشرّع الدستور؛ بل هي فلسفة الدستور وروحه؛ حيث ترسم لنا خارطة

21ـ نعتمد هنا نسخة الدستور التونسي المسحوبة بصيغة (PDF) من الموقع الإلكتروني الرسمي للمجلس التأسيسي التونسي، وهي النسخة التي صادق عليها المجلس يوم 26 كانون الثاني/ يناير 2014. رابط السحب:

http://www.anc.tn/site/main/AR/docs/constit_proj_26012014.pdf

22ـ يُعدُّ دستور الجمهوريَّة الثانية المصادق عليه في 26 كانون الثاني/ يناير 2014 الدستور الثالث في تاريخ تونس بعد دستور «عهد الأمان» 1861، ودستور الجمهوريَّة الأولى 1959. وتتكوَّن الوثيقة الدستوريَّة التونسيَّة الجديدة من توطئة، وعشرة أبواب، و149 فصلاً.

23ـ نص التوطئة:

«بسم الله الرحمن الرحيم

نحن نوابَ الشعب التونسي، أعضاءَ المجلس الوطني التأسيسي،

الطريق المفضية إلى النص القانوني، وتفصح عن اتّجاهات المشرّعين ومقاصدهم.

وبالفعل عبَّرت توطئة الدستور التونسي عن الرُّوح التوافقيَّة العالية[24] لأطياف اليمين واليسار، وهو ما تجلّى منذ البداية في العبارة الآتية: «إنَّنا باسم الشعب نرسم على بركة الله هذا الدستور». فالحداثيون/ اليساريُّون بالتخصيص، ونخصُّ بالذكر هنا نوَّابَ «الجبهة الشعبيَّة» آنذاك، الذين قدموا من حركات يساريَّة جامعيَّة راديكاليَّة (الوطنيين الديمقراطيين بالجامعة) أو حزب العمَّال الشيوعي التونسي، والمعادين التقليديين لمختلف الأطياف الإسلاميَّة، لم يجدوا حرجاً «إيديولوجيّاً» أو فلسفيّاً في القبول بهذا الازدواج حين تعلّق الأمر بالتكلّم باسم الشعب وبالاستعانة بالإله الذي يتوسّله المشرّع ضمنيّاً لمباركة هذا الدستور.

ولعلَّ هذا ما يعلّل حضور كلّ أساليب الإنشاء في التوطئة بدءاً بالأسلوب التوسلي والدّيني إلى الأسلوب الاحتفائي والحماسي والوطني والقيمي والقانوني وانتهاء بالكوني، وهو ما تترجمه بكلّ يسر المعجميَّة المعتمدة (الاعتزاز/ النضال/ الاستقلال/ الدولة/ البناء/ الاستبداد/ الإرادة الحرَّة/ الثورة/ الحريَّة/ الكرامة/ الوفاء/ دماء الشهداء/ تعاليم الإسلام/ القيم الإنسانيَّة/ حقوق الإنسان/ ...إلخ).

يؤشّر المنحى التوافقي لمشرّعي الدستور على تقلّص البُعد القانوني (المحايد)، والحضور القوي للبُعد السياسي والإيديولوجي لمن فوَّضهم الشعب لصياغة دستور الجمهوريَّة الثانية. وقد تجلَّت غلبة البُعد السياسي في الطابع الإنشائي والاحتفائي لنصّ التوطئة الذي يفسّر بدوره المراوحات المتكرّرة بين قيم التقليد وقيم الحداثة على روح الدستور برمَّته (لا يذكر الشعب إلا مسبوقاً باسم الله، كما لا يذكر «تمسُّك الشعب بإسلامه وقيمه إلّا في علاقة بالانفتاح على القيم الكونيَّة...وهكذا». (انظر مثلاً الفصل 39 من الباب الثاني الفقرة الثانية).

اعتزازاً بنضال شعبنا من أجل الاستقلال وبناء الدولة والتخلّص من الاستبداد استجابة لإرادته الحرّة، وتحقيقاً لأهداف ثورة الحريّة والكرامة، ثورة 17 ديسمبر 2010-14 جانفي 2011، ووفاءً لدماء شهدائنا الأبرار ولتضحيات التونسيين والتونسيات على مرّ الأجيال، وقطعاً مع الظلم والحيف والفساد،

وتعبيراً عن تمسك شعبنا بتعاليم الإسلام ومقاصده المتّسمة بالتفتّح والاعتدال، وبالقيم الإنسانيَّة ومبادئ حقوق الإنسان الكونيَّة السامية، واستلهاماً من رصيدنا الحضاري على تعاقب أحقاب تاريخنا، ومن حركاتنا الإصلاحيَّة المستنيرة المستندة إلى مقوّمات هويتنا العربيَّة الإسلاميَّة وإلى الكسب الحضاري الإنساني، وتمسّكاً بما حقّقه شعبنا من المكاسب الوطنيَّة،

وتأسيساً لنظام جمهوري ديمقراطي تشاركي، في إطار دولة مدنيَّة السيادة فيها للشعب عبر التداول السلمي على الحكم بواسطة الانتخابات الحرَّة وعلى مبدأ الفصل بين السلطات والتوازن بينها، ويكون فيه حقُّ التنظّمِ القائمِ على التعدديَّة، وحيادُ الإدارة، والحكمُ الرشيد هي أساسَ التنافس السياسي، وتضمن فيه الدولة علويَّة القانون واحترام الحريَّات وحقوق الإنسان واستقلاليَّة القضاء والمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين والمواطنات والعدل بين الجهات،

وبناءً على منزلة الإنسان كائناً مكرّماً، وتوثيقاً لانتمائنا الثقافي والحضاري للأمّة العربيَّة والإسلاميَّة، وانطلاقاً من الوحدة الوطنيَّة القائمة على المواطنة والأخوّة والتكافل والعدالة الاجتماعيَّة، ودعماً للوحدة المغاربيَّة باعتبارها خطوةً نحو تحقيق الوحدة العربيَّة، والتكامل مع الشعوب الإسلاميَّة والشعوب الأفريقيَّة، والتعاون مع شعوب العالم، وانتصاراً للمظلومين في كلّ مكان، ولحقّ الشعوب في تقرير مصيرها، ولحركات التحرُّر العادلة وفي مقدمتها حركة التحرّر الفلسطيني، ومناهضة لكلّ أشكال الاحتلال والعنصريَّة،

ووعياً بضرورة المساهمة في سلامة المناخ والحفاظ على البيئة سليمةً بما يضمن استدامة مواردنا الطبيعيَّة واستمراريَّة الحياة الآمنة للأجيال القادمة، وتحقيقاً لإرادة الشعب في أن يكون صانعاً لتاريخه، مؤمناً بأنّ العلم والعمل والإبداع قيم إنسانيَّة سامية، ساعياً إلى الريادة، متطلعاً إلى الإضافة الحضاريَّة، وذلك على أساس استقلال القرار الوطني، والسلم العالمي، والتضامن الإنساني،

فإنَّنا باسم الشعب نرسم على بركة الله هذا الدستور».

24ـ بلغت نسبة التوافق على دستور الجمهوريَّة الثانية 93 في المئة من أصوات أعضاء المجلس التأسيسي المنتخب.

آن الأوان لإعادة النظر في معماريَّة الهويَّة التونسيَّة ورصد مواطن أعطابها المولِّدة للعنف والتعصُّب والانغلاق؛ وهو ما نراه اليوم من عودة التطرُّف الدّيني وعودة الوصاية الأميريَّة والسلطانيَّة على البلاد التونسيَّة، من خلال توافد مشائخ الشرق على هذا البلد بدعوى إعادة «فتحه» دينيَّاً أو حتى إعادة غزوه...

الفصل الأوّل: المزج بين هويّة الدولة وهويّة الشعب

الفصل الأول: «تونس دولة حرَّة، مستقلّة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربيَّة لغتها، والجمهوريَّة نظامها». (لا يجوز تعديل هذا الفصل).

تكمن الأهميَّة القصوى للفصل الأوَّل في كونه الفصل التوافقي بامتياز، ليس فقط بين الحداثيين والإسلاميين في المجلس التأسيسي الثاني؛ بل بين دستور دولة الاستقلال (1959) ودستور ثورة الحريَّة والكرامة (2014). فهو رمز الاستمراريَّة التاريخيَّة للدولة والشعب، وصمَّام الأمان أمام كلّ محاولات دفع البلاد إمَّا صوب التطرُّف العلماني أو التطرُّف الإسلامي. ويحيل نصُّه الملتبس عمداً إلى مختلف التأويلات التي ترضي هذا وذاك: الحداثي والإسلامي وكلّ الطيف السياسي والمجتمعي.

لكنَّ الإشكال ظلَّ يتراوح إلى حدّ اليوم بين نسبة الإسلام إلى الدولة كجهاز ومؤسَّسات وقوانين، أو إلى الشعب ككيان وتاريخ وهويَّة متعدّدة الروافد.

برز هذا الخلاف التأويلي خلال المداولات الأولى للمجلس التأسيسي بين مجموعة الباهي الأدغم والحبيب بورقيبة التي تدافع عن تونس-الدولة بوصفها كياناً متكوّناً من شعب وأرض وثقافة وتاريخ ومؤسَّسات، وليس الدولة كجهاز متكوّن من سلطات ومؤسَّسات وقوانين، كما ذهب إلى ذلك بعض النوَّاب آنذاك[25].

فالإسلام لا يعود على الدولة-الجهاز؛ بل على الدولة-الشعب، فهو دين الشعب وليس دين الدولة، وهذا لا يتناقض مع قولنا إنَّ الدولة يمكنها أن تكون علمانيَّة ووضعيَّة بقوانينها ومؤسَّساتها، ومع ذلك يكون شعبها مسلماً في هويَّته الدينيَّة وثقافته الفلوكلوريَّة وتاريخه؛ ذلك أنَّ الدولة العلمانيَّة مطالبة بالحياد عن الصراعات الدائرة في المجتمع وعدم مناصرة رؤية أو إيديولوجيا ضدَّ أخرى، والاكتفاء فقط بضمان الحريَّات للجميع على قدر المساواة، وحمايتها في إطار من الاختلاف المشروع والتسامح المعقول.

إلى هذا ذهب الشقُّ البورقيبي في المجلس الأوَّل، فالإسلام ليس قيمة معياريَّة تترتَّب عليها منظومة قانونيَّة مخصوصة؛ بل قيمة اعتباريَّة وثقافيَّة في علاقة بهويَّة الشعب، وهو ما سيرسّخه الفصلان الثاني والثالث بوضوح أكثر، فالسيادة المحمولة على تونس في الفصل الأوَّل، نراها تعود على الشعب في الفصل الثالث، وتأويل ذلك: أنَّ المقصود بتونس ليس الدولة بل الشعب.

ويبدو أنَّ كلَّ مصاعب تأويل هويَّة الدولة التونسيَّة وهويَّة شعبها، والتساؤل المتكرّر حول مدى علمانيَّة هذه الدولة من إسلاميتها، يراوح مكانه منذ دستور 1959 إلى الآن، نظراً للخلط المتعمَّد الذي ذهب إليه مشرّع دولة الاستقلال ومشرّع «ثورة الحريَّة والكرامة»، فكلاهما مسكون بالهاجس الهووي الذي يبحث للدولة عن شرعيَّة دائمة في/ ومن شعبها، تضمن له الفوز بالمشروعيَّة القانونيَّة. وبعبارة أخرى: يتَّخذ المشرّع الأوَّل والثاني من الشعب ضمانة للدولة وليس العكس، والدليل هو انبناء مدنيَّة الدولة التونسيَّة ومواطنتها على

25ـ وثّق الرائد الرّسمي للبلاد التونسيَّة مداولات دستور الجمهوريَّة الأولى في أعداده الممتدَّة من 1 إلى 15، سنة 1956.

«إرادة الشعب» (الفصل الثاني)[26]، والتأكيد على ذلك بإفراد فصل مخصوص (الفصل الثالث) ونصُّه: «الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطات، يمارسها بواسطة ممثليه المنتخبين أو عبر الاستفتاء».

وبما أنَّ الشعب هو مصدر السيادة الأولى، وليست الدولة سوى أداة تصريف هذه السيادة وإنفاذها بواسطة وكلائه ومفوّضيه إلى مختلف نطاقات السلطة، فالدّين نفسه لا ينتمي إلى نطاق الدّولة وليس مؤسَّسة من مؤسَّساتها؛ بل هو دين الشعب، لا على سبيل الملكيَّة والحيازة بل على سبيل الانتماء والاعتقاد والولاء. وبما أنَّ الدّولة التي تروم مسلك العلمنة مطالبة بأن تنأى بنفسها عن صراع المعتقدات والأديان، وألَّا تتدخل في أهواء واختيارات مواطنيها لنمط الحياة التي يرونها «جيدة» لأنفسهم، فهي ليست بحاجة إلى دين يحدّد هويتها، وإن احتاجته بأيّ شكل، فهي ليست علمانيَّة بمعنى محايدة عن الاختلافات الإيديولوجيَّة لمواطنيها؛ بل تيولوجيَّة بامتياز. ويعني هذا أنَّ الدّولة التي تحتاج في تعريفها إلى دين هي بالضرورة دولة دينيَّة، لكنَّ فصول الدّستور التونسي، ولا سيَّما الفصل الثاني والثالث، ولاسيما السادس منه[27]، ورغم ما يوحيه مبتدأه من وصاية الدّولة على الدّين «الدّولة راعية للدين...»، إلا أنَّ خبره سرعان ما يتدارك هذه الوصاية أو الرعاية ليفسح المجال لحريَّة الضمير والمعتقد: «الدّولة راعية للدّين، كافلة لحريَّة المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدّينيَّة...».

أثار هذا المقطع من الفصل السادس نقاشاً عموميَّاً غير مسبوق في تونس وخارجها، لكونه دفع بالحريَّات الشخصيَّة إلى حدودها القصوى في تحدٍّ صريح لكلّ أشكال الوصاية الدّينيَّة على الأفراد، ولا سيَّما وصاية حركات الإسلام السياسي، وهو ما يصرّح به المقطع التالي حين يمنح الدّولة الحقَّ المطلق في ضمان حياد المساجد عن التوظيفات الحزبيَّة: «الدولة (...) ضامنة لحياد المساجد ودُور العبادة عن التوظيف الحزبي...»، وتجريم كلّ دعوات التكفير وخطاب الكراهية، وحماية كلّ مقدَّسات الشعب، ونشر قيم التسامح والاعتدال:

«تلتزم الدّولة بنشر قيم الاعتدال والتسامح وبحماية المقدَّسات ومنع النيل منها، كما تلتزم بمنع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف وبالتصدي لها».

– الازدواج الهووي وتناقضات أحكام الدستور

بقدر ما كانت تجربة التوافق السياسي بين الحداثيين والإسلاميين في تونس ما بعد الثورة صمَّام الأمان، الذي جنَّب البلاد الحروب الأهليَّة والفتن، كان في الوقت نفسه سبباً في الازدواج الهووي الطاغي على روح الدستور.

وفي الحقيقة، إنَّ ما نسمّيه «ازدواجاً» هو ضرب من «الاستقطاب» السياسي والإيديولوجي بين نزعتين متعارضتين تشقّان المجتمع التونسي شقاً. ولقائل أن يقول: إنَّ هذا الوضع أفضل من وضع «الحزب الواحد» و«الزعيم الأوحد» و«البرلمان الأحمر»، لا سيَّما أنَّ الديمقراطيات العريقة تحكمها تقليديَّاً أحزاب يمينيَّة وأحزاب «يساريَّة» بشكل تداولي، كما هو الحال في الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا، فما العيب في استنساخ هذا البراديم في دولة عربيَّة/ إسلاميَّة شهدت أولى الثورات العربيَّة الشعبيَّة المنادية بالحريَّة والكرامة؟

لا يكمن العيب في التقاطب الإيديولوجي الثنائي؛ بل في تضارب بعض الفصول مع بعضها الآخر، وعلى سبيل المثال، ذكرنا أعلاه أنَّ الفصل السادس يجعل من الدَّولة «كافلة لحريَّة المعتقد والضمير...»، ولم تستثنِ هذه «الكفالة» أحداً.

26ـ الفصل الثاني: «تونس دولة مدنيَّة، تقوم على المواطنة، وإرادة الشعب، وعلويَّة القانون». لا يجوز تعديل هذا الفصل.

27ـ الفصل السادس: «الدولة راعية للدّين، كافلة لحريَّة المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينيَّة، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي.

تلتزم الدولة بنشر قيم الاعتدال والتسامح وبحماية المقدّسات ومنع النيل منها، كما تلتزم بمنع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف وبالتصدي لها».

لكنَّنا حين نأتي إلى تحديد شروط الترشُّح لرئاسة الجمهوريَّة تنتفي هذه الحريَّة ويصبح «الإسلام» الدّيانة الحصريَّة التي يشترطها القانون في المترشّح لهذا المنصب وفق نصّ الفصل (74) من الباب الرابع: «الترشّح لمنصب رئيس الجمهوريَّة حقٌّ لكلّ ناخبة أو ناخب تونسي الجنسيَّة منذ الولادة، دينه الإسلام.... ، وبعبارة أخرى لا يجوز ليهودي تونسي أو مسيحي أو ملحد.. إلخ، التقدُّم لمثل هذا المنصب!»

ويترتب على شرط الانتماء إلى الإسلام دون سواه ترديد اليمين الدستوريَّة التي توجب الإيمان بالله: «أقسم بالله العظيم أن أحافظ على استقلال تونس وسلامة ترابها، وأن أحترم دستورها وتشريعها، وأن أرعى مصالحها، وأن ألتزم بالولاء لها» (الفصل 76 الباب الرابع).

وكذلك الحال بالنسبة إلى رئيس الحكومة والوزراء وأعضاء مجلس النواب؛ إذ يفرض عليهم الدستور أداء اليمين الدستوريَّة التي تستوجب الإيمان بالله: «أقسم بالله العظيم أن أعمل بإخلاص لخير تونس وأن أحترم دستورها وتشريعها وأن أرعى مصالحها وأن ألتزم بالولاء لها»). (الفصل 89 الباب الرابع).

فهل كان قصد المشرّع في الفصل السادس من «كفالة الدَّولة لحريَّة الضمير والمعتقد وممارسة الشعائر الدّينيَّة» المحكومين دون حكّامهم؟ وإلَّا فلماذا يستثني الدستور في فصوله 58 و 74 و 76 و89 النخبة الحاكمة من حقوقها في حريَّة الضمير والمعتقد؟ هل يعني ذلك أنَّ هؤلاء الحكَّام ليس لهم خيار عقائدي بما أنَّهم يديرون دولة دينها الإسلام؟ ألا يمكننا أن نقرأ هذا التناقض على أنَّه نتاج سياسة التوافق الهووي بين الحداثيين والإسلاميين، وما نجم عنها من تنازلات من هنا وهناك؟

وبالفعل أفضت سياسات التوافق إلى ازدواجيَّة المعايير السياسيَّة والقانونيَّة جرَّاء التنازلات التي جعلت الحداثيين يتنازلون للإسلاميين عن بعض الفصول التي يَعدّونها شكليَّة ولا تمسُّ بجوهر الدولة العلمانيَّة-الحداثيَّة، حيث انحصرت التنازلات في مسائل: «دين الدَّولة»، «إسلاميَّة رئيس الدَّولة»، «الصيغة الدّينيَّة لليمين الدّستوريَّة». وفي المقابل تنازل الإسلاميون للحداثيين عن بعض الفصول الحاسمة المتعلقة بـ«مدنيَّة الدَّولة»، «سيادة الشعب»، «حريَّة الضمير»، المساواة والمناصفة بين الرجل والمرأة،... إلخ.

وما يستخلص من التجربة الدستوريَّة الثانية هو استمرار مخاض التحوُّل الديمقراطي الذي لا يزال في أولى خطواته، ولاسيما مقاومة التيَّارات المحافظة لكلّ العمليَّات التحديثيَّة للمجال السياسي مع قبولها بالتحديث الاقتصادي والتكنولوجي، وفي المقابل تمسُّكها بالرموز الشكليَّة للهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة.

خاتمة

أدرك التونسيون أنَّ التغيير الحقيقي لواقعهم السياسي والاجتماعي يمرُّ حتماً عبر مصالحتهم بتاريخهم وبرموز وطنهم؛ أي عبر إعادة رسم بنود العقد الاجتماعي بدءاً من الأسفل (En aval)؛ أي من الحلقات القاعديَّة المكوّنة للجماعات البشريَّة، ونعني بذلك الحلقات الأنثروبو-سوسيولوجيَّة والعقائديَّة والرمزيَّات المشتركة التي أدَّت إلى توحُّد الجماعات حول لهجات ولغات مشتركة، وصولاً إلى الحلقات العليا (En amont) لهذا العقد، ونعني بها منظومة التفاهمات القانونيَّة والسياسيَّة والمدنيَّة والإتيقيَّة المحدّدة لشروط إمكان العيش المشترك.

لقد آن الأوان لإعادة النظر في معماريَّة الهويَّة التونسيَّة ورصد مواطن أعطابها المولّدة للعنف والتعصَّب والانغلاق. وهو ما نراه اليوم من عودة التطرُّف الدّيني وعودة الوصاية الأميريَّة والسلطانيَّة على البلاد التونسيَّة، من خلال توافد مشائخ الشرق على هذا البلد بدعوى إعادة «فتحه» دينيَّاً أو حتى إعادة غزوه، بعد أن انتكس لعقود طويلة من الزمن إلى «الجاهليَّة والتغريب» بحسب زعمهم.

يكمن المخرج، في اعتقادي، في تكريس التصوُّر التركيبي والديناميكي للهويَّة على المنوال الذي أنجزه تشارلز تايلور وإدغار موران، لكي لا يطغى رافد على بقيَّة الروافد. فالهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة هي أحد روافد الهويَّة الوطنيَّة التونسيَّة، ولا يمكن أن نقبل بمنطق اختزالي (Réductionniste) يدمج في نسيجه بقيَّة الروافد ويلغي الخصوصيَّة الوطنيَّة بحجَّة المنطق التجانسي والوحدوي الذي يفترض الواحديَّة في المعتقد والحكم والأمَّة.

الهويَّة إذاً صيرورة يأتلف فيها الخصوصي مع خصوصيَّات لا حدَّ لها، ومع كوني ينحلُّ إلى كونيَّات متحرّكة، ولا يمكث بالتالي سجين نزعة إقليميَّة لا تفتأ في تكريس الشوفينيَّة الدينيَّة والعرقيَّة البغيضة.

مسرد المصادر والمراجع

1. التيمومي الهادي، كيف صار التونسيون تونسيين؟ تونس، دار محمَّد علي، 2015.
2. الحصري أبو خلدون ساطع، محاضرات في نشوء الفكرة القوميَّة، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 1985.
3. الدوري عبد العزيز، التكوين التاريخي للأمَّة العربيَّة: دراسة في الهويَّة والوعي، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 2003.
4. عبد الوهاب حسن حسني، خلاصة تاريخ تونس، الدار التونسيَّة للنشر، تونس، 1983.
5. وناس المنصف، الشخصيَّة التونسيَّة، محاولة في فهم الشخصيَّة العربيَّة، الدار المتوسطيَّة للكتاب، تونس، 2011.
6. غراب سعد، العامل الدّيني والهويَّة، الدار التونسيَّة للنشر، تونس، 1990.
7. Charfi Mohamed, Islam et liberté, Paris, Albin Michel, 1999.

إذا حدّثكم اللّسانيّ عن موت الهُويّة على يد أبنائها فصدّقوه
قراءة في مقاربة عبد السّلام المسدي للهُويّة اللغويّة

صابرة بالفالح*

«لن يندم العرب على شيء كما قد يندمون على أنّهم لم يلبّوا نداء لغتهم وهي تستجير بهم».
(عبد السّلام المسدي، الهويّة العربيّة والأمن اللّغوي، ص 14)

على سبيل التقديم

ما انفكَّ الفكر الإنساني يراجع مفهوم الهويّة[1]، فإذ بالتعريف يدفع بالآخر حتى أضحى تبيُّن حدّ الهويّة أمراً محالاً. ولا غرابة في ذلك، فللهويّة في الفكر المعاصر -بصرف النّظر عن المجال الجغرافي والحضاري- أحوال وتعريفات لا تثبت على حدّ، ومأتى ذلك أنّ للهويّة مستويات متعدّدة، فهي متعلقة بالشخص (L'identité personnelle) دالّة على ما تختصُّ به الذّات من تفرُّد ووَحدة، ولا سيّما ما اتّصل بالوعي بالذات وكيفيّة تمثل الفرد لذاته؛ أي إنَّ الهويّة الشخصيّة تنظر إلى ما به يبقى (هو هو)، رغم التغييرات التي تطرأ على الجانب الخارجي (الجسد،...)[2]. وهي أيضاً هويّة اجتماعيّة (L'identité sociale) تعنى بالأساس بكلّ ما يؤمّن التعرُّف إلى الذات من الخارج ويربطها بمختلف الأنظمة التي تشترك فيها الذّات مع الأعضاء الآخرين داخل المجتمع الواحد.

إنَّ للهوية أبعاداً أخرى؛ منها ما يتَّصل بالجانب الثقافي، فالهويّة الثقافيّة (L'identité culturelle) تعنى بالمشترك بين جميع أفراد المجتمع مثل القيم والأعراف والتقاليد التي تجمع بين أفراد المجتمع الواحد، وفي المقابل تُعنى الهويّة بين ثقافيّة (L'identité interculturelle) بالبحث في مظاهر التبادل الثقافي والحوار بين الثقافات والحضارات والأديان[3]، على أنَّ جميع هذه التجلّيات تؤكّد أهمّيّة الهويّة في حياة الفرد والثقافات والحضارات، لكأنَّ الهويّة والإنسان اسم واحد، فلا وجود له خارج الهويّة؛ بل إنَّ كينونته ومعنى وجوده يتحدَّد بمعنى الهويّة.

وفي هذا السياق ننزّل مقاربة الأستاذ الدّكتور عبد السلام المسدي[4] للهويّة اللغويّة، التي خصّها بمقالات ومباحث عديدة، لعلَّ

---

* أكاديمية من تونس.

1ـ «الهويّة أو العينيّة (L'identité) لفظ عصيٌّ على التعريف، فلئن كان ظاهر الهويّة هو عينيته وتشخّصه وخصوصيته التي ندركها بالجواب عن السؤال ما هو؟» (جلال سعيّد، معجم المصطلحات والشواهد، سلسلة مفاتيح، دار الجنوب، 1994، ص 494)، فإنَّ هذا التعريف يظلُّ موصولاً بالأفق الفلسفي النظري. فالهويّة اليوم اتَّسعت حتى استحال تعريفها أو الإلمام بمستوياتها، وهو ما تطلب الخوض في مباحث متنوّعة تتصل بالهُويَّة. فإذا الهويَّةُ هويَّات.

2ـ وضعت الفلسفة أسساً للهويّة مدارها على مبدأ الهويّة (Principe d'identité)، وهو المبدأ القائل: كلُّ ما هو هو؛ أي إنّه لا فرق بين الشيء وذاته، وميَّزت أغلب الدراسات بين مبدأ الهويّة ومبدأ الثالث المرفوع ومبدأ التناقض.

Alex Mucchielli, L`identité, collection Que sais- Je?,P U F,éd 9em, Paris, 2013.

3ـ نجد أنماطاً أخرى من الهويّات، مثل الهويّة الكيفيّة (L'identité qualitative)والهويّة المنطقيّة (L'identité logique)، وهي أنماط يضيق المجال عن ذكرها وعدّها.

4ـ أ. د. عبد السلام المسدي، أستاذ اللسانيّات في الجامعة التونسيّة، وعضو مجامع اللغة العربيّة في تونس وبغداد ودمشق وطرابلس (ليبيا). من مؤسّسي منتدى الإصلاح

أهمّها ما جاء في «نحو وعي ثقافي جديد»[5]، و«العرب والانتحار اللّغوي»[6]، و«الهويَّة العربيَّة والأمن اللّغوي»[7]. وهي كتب تعبّر بوضوح عن رؤية ثاقبة تنظر إلى ما وراء الموجود، وتكشف عن واقع العرب انطلاقاً من أزمة لغتهم ومآزقها، وهي بالإضافة إلى ذلك مؤلّفات تقدّم للعرب، مفكّرين وصنّاع قرار، حلولاً واقعيَّة، وترسم أمامهم المسالك التي ينبغي عليهم السير فيها للخروج من الوضع المتردّي ثقافيّاً وفكريّاً وحضاريّاً.

لا ثقافة دون هويَّة حضاريَّة، ولا هويَّة دون إنتاج فكري، ولا فكر دون مؤسَّسات علميَّة متينة، ولا معرفة ولا تواصل ولا تأثير دون لغة قوميَّة تضرب جذورها في التاريخ وتشارف بشموخ حاجة العصر وضرورات المستقبل.

ولعلَّ من أهمّ الأسئلة التي ينطلق منها الأستاذ عبد السلام المسدي: ما الدَّور الذي تنهض به اللّغة في تحقيق النهوض والتنمية الفكريَّة والاقتصاديَّة؟ وكيف يؤدّي تحقيق الأمن اللّغوي إلى الدّخول في مجتمع المعرفة وتجاوز طور الاستهلاك والتبعيَّة؟ وهل تقتصر مسألة الأمن اللّغوي على تجاوز التهديدات التي تفرضها العولمة؟ وهل نحتاج إلى وعي جديد أو جرأة سياسيَّة وقرارات ومشاريع واضحة لحماية أنفسنا انطلاقاً من حماية لغتنا؟

1. عبد السلام وتشخيص واقع اللّغة العربيّة

أ. مظاهر التكامل في المشروع الثقافي لعبد السَّلام المسدي

عرف -ويُعرّف أيضاً- الأستاذ الدكتور عبد السلام المسدي نفسه بأنّه أستاذ اللّسانيَّات في الجامعة التّونسيَّة، وهو تعريف موجز مخادع لمن لا يعرف كتابات الرَّجل ومساراته العلميَّة والثقافيَّة، فعبد السلام المسدي مفكّر تونسي يصعب التعريف به، ذلك أنَّ المجالات الفكريَّة التي اهتمَّ بها عديدة؛ فأعماله التي تجاوزت الثلاثين كتاباً توزَّعت على محاور كثيرة، منها اللّسانيَّات والنقد الأدبي والمسألة السياسيَّة والحضاريَّة إلى جانب الكتابة الإبداعيَّة (الرّواية،...)، وهي مجالات تبدو للناظر متفرّقة لا جامع بينها إلَّا اسم صاحبها، بيد أنَّ مجوّد النظر في تلك الأعمال يدرك جيّداً أنَّ صاحبها يروم وضع لبنات مشروع فكري وثقافي وحضاري متماسك العناصر والمكوّنات والأجزاء، فهو دائم السعي إلى تقديم قراءة تأليفيَّة للواقع العربي قصد بناء «وعي ثقافي جديد».

إنَّ السؤال عن السياسة العربيَّة، وعن العولمة وعن اللّغة العربيَّة ومآزقها ومساءلة النقد الأدبي والثقافي القديم والمعاصر، ودراسة الأعمال الإبداعيَّة الكلاسيكيَّة (المتنبي،...) والمعاصرة (الشابي،...) تترجم تلك المقاربة الشاملة. فجميع المباحث موصولة ببعضها بعضاً يأخذ كلُّ واحد منها برقاب المباحث الأخرى، فاللّغة هي الفكر، والفكر هو الإبداع والتقدُّم، ومن لا لغة له لا فكر له ولا تقدُّم يُرجى منه.

ويكفينا مثالاً على تلك الرؤية النَّظر في خاتمة كتابه «نحو وعي ثقافي جديد»، التي نقرأ في آخرها قول المسدي: «ولا ثقافة دون هويَّة حضاريَّة، ولا هويَّة دون إنتاج فكري، ولا فكر دون مؤسَّسات علميَّة متينة، ولا معرفة ولا تواصل ولا تأثير دون لغة قوميَّة تضرب جذورها في التاريخ وتشارف بشموخ حاجة العصر وضرورات المستقبل». (المسدي، نحو وعي ثقافي جديد، ص 193).

العربي في مكتبة الإسكندريَّة، وقد تولّى وزارة التعليم والبحث العلمي وشغل منصب سفير لتونس في المملكة العربيَّة السعوديَّة ولدى جامعة الدول العربيَّة.

5ـ عبد السلام المسدي، نحو وعي ثقافي جديد، سلسلة كتاب دبي الثقافيَّة، دبي، الإمارات، ط1، 2010.

6ـ عبد السلام المسدي، العرب والانتحار اللغوي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

7ـ عبد السلام المسدي، الهويَّة اللغويَّة والأمن اللّغوي (دراسة وتوثيق)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط1، 2014.

حدَّد المسدي في هذا القول عوداً على بدء من النتيجة إلى السبب شروط التقدّم، فالتقدّم لا بدَّ له من ظروف محفّزة وعوامل موضوعيَّة وآليَّات بها يتحوَّل من حيز القوَّة إلى حيز الوجود، ومربط الفرس في كلّ ذلك وكلمة السّر التي لا مناص من امتلاكها هي الهويَّة، ولا هويَّة خارج دائرة اللّغة، وبهذا الشكل تغدو قضيَّة اللّغة قضيَّة حضاريَّة وفكريَّة لا تتَّصل بحيز اللسان والاستعمال اللّغوي بقدر اتّصالها بمصير العرب ومستقبلهم.

ب. لماذا السؤال اليوم عن واقع اللّغة العربيَّة؟

يؤكّد عبد السّلام المسدي أنَّ علاقة العرب بلغتهم تنطوي على مفارقة عجيبة؛ من أهمّ تجلّياتها «أنَّ أصحاب القرار يتبنَّون في شأن المسألة اللّغويَّة خطاباً يستوفي كلَّ أشراط الوعي الحضاري، ثمَّ يأتون سلوكاً يجسّم الفجوة المفزعة بين الذي يفعلونه والذي قالوه». (المسدي، نحو وعي ثقافي جديد، ص 175)

وهو ما ينبئ، بحسب رأي المسدي، بوضع كارثي لعلَّ من أهمّ نتائجه الممكنة انقراض اللّغة العربيَّة على المدى المتوسط، وذلك بالنَّظر إلى التطوُّرات العالميَّة المتسارعة التي جعلت المنجزات تقاس بالسنوات والأيام بعد أن كانت تقاس بالعقود والقرون. زدْ على ذلك أنَّ غياب الوعي العربي بمآزق لغتنا وما يحيط بها من تحوُّلات هيكليَّة ساهمت فيها التطوُّرات التكنولوجيَّة التي أسَّست للغة بديلة هي اللّغة الرقميَّة يؤكّد أنَّ ثمَّة خللاً في تعاملنا مع لغتنا، فنحن لا نزال نعالج قضاياها انطلاقاً من مقاربات كلاسيكيَّة ورؤى تقليديَّة. ويعزا ذلك إلى طبيعة الفكر العربي المعاصر، فهو ميَّال بطبعه إلى البحث عن الإجابات الجاهزة التي تعطيه طمأنينة كاذبة، لا تردُّ البليَّة عنه، وتبعث في نفسه راحة وسكينة زائفة، فالعرب لم يعوا أنَّ المشهد الكوني يتبدَّل ويتغيَّر بسرعة جنونيَّة، وهم إلى جانب ذلك لا يعرفون ماذا يفعلون إزاء هذا الوضع المربك، ولعلَّ أفضل الحلول التي ارتأوها تجاهل ذلك الواقع، فكانوا بذلك «أمَّة لا تنفك تعمل على ضياع هويتنا اللغويَّة». (المسدي، نحو وعي ثقافي جديد، ص176)

معارك اليوم ليست هي معارك الأمس، والجبهات التي يجب أن نقاتل فيها ليست جبهات معارك الأمس، وأسلوب المواجهة ليس نفسه هو هو، ولا معنى للقول: إنَّ الخطر المحدق بنا يندرج ضمن مشروع استعماري وثقافي. فالمسألة لا تقتصر على ذلك؛ فنحن ننظر إلى الخطر الخارجي (العولمة، ...) مختزلين المسألة في القول: إنَّ اجتياح اللّغات الأجنبيَّة للسان العربي هو أخطر ما في المسألة (المسدي، نحو وعي ثقافي جديد، ص191). والحقيقة أنَّ الخطر الداخلي المتمثل في اكتساح العاميَّة الفضاء العمومي (الإعلام، المدرسة، الجامعة) لا يقلُّ خطورة عن التهديد الأوَّل (اللغات الأجنبيَّة)؛ بل لعله الأكثر تأثيراً في مستقبل اللّغة العربيَّة التي شخَّص واقعها المسدي باعتماد المقارنة بينها وبين اللّغة اللّاتينيَّة، فهو يرى أنَّ العربيَّة سائرة في الطريق التي سارت فيها اللّغة اللّاتينيَّة التي اضمحلّت، لتحلَّ بدلاً منها اللغات/ اللّهجات المتفرّعة منها، وما يخشاه المسدي هو أنْ يأتي يوم لا نجد فيه من يعرف العربيَّة ويتقنها من أبنائها (المسدي، نحو وعي ثقافي جديد، ص 176). ويستدلُّ على صدق مخاوفه بما انتهينا إليه من عجز عن استعمال العربيَّة في الأوساط العالمة، فنحن اليوم نشهد ظاهرة متفاقمة تتمثل في عجز خرّيجي معاهدنا وجامعاتنا عن «تحرير عشر صفحات تحريراً سليماً». (المسدي، نحو وعي ثقافي جديد، ص 176)

ثمَّة فجوة، وعلينا تداركها قبل فوات الأوان، فانتهاك اللّغة له تبعات وامتدادات اجتماعيَّة؛ لأنَّ المجتمعات التي لا تمتلك منظومة لغويَّة متجذّرة لا يمكنها أن تمتلك منظومة معرفيَّة، ولن يكون لها قيمة بين الأمم والثقافات. على هذا النحو تبدو مسألة الهويَّة اللّغويَّة شديدة التعقيد وعلى درجة كبيرة من الأهميَّة بالنسبة إلى مستقبل العرب، فالتقارير الدوليَّة ومخطَّطات الدّول العظمى تؤكّد أنَّ للغة العربيَّة مواعيد مهمَّة واختبارات قادمة عليها أن تصمد فيها وتنجح، كي يظلَّ لها وجود. (المسدي، نحو وعي ثقافي جديد، ص 183)

2. العرب ولغتهم اليوم

أ. من الانتحار اللّغوي إلى ضرورة توفير الأمن اللّغوي

قبل أنْ يأتي الرَّبيع العربي بأيام أنهى المسدي تأليف كتابه «العرب والانتحار اللّغوي»، وقد نُشر في بداية 2011، وبعد مضي أعوام معدودات على الرَّبيع العربي نشر كتابه «الهويَّة العربيَّة والأمن اللغوي»[8] (2014)، وبين الأوَّل والثاني روابط ووشائج عديدة نذكر بعضها: ففي الأوَّل صيحة فزع وخوف واضح على مصير اللّغة العربيَّة، وفي الثاني يجدّد الصيحة ولكن بهدوء لا تخطِئه عين الحصيف[9]، ففي الثاني يعود المسدي إلى البحث في مستقبل اللّغة العربيَّة انطلاقاً من الوثائق، وهو إذ لا يأتي بتشخيص جديد ـ عمَّا ذكره في الكتاب الأوَّل– فإنَّ نبرة الأمل في الثاني أوضح، ففي الفصل الأوَّل الموسوم بـ«استئناف الأسئلة» نقرأ: لكنَّ إرثنا الثقافي يظلُّ نفوراً من الانتحار مضموناً ولفظاً [...] أعود لأنَّ أحداثاً جدَّت ولم يكن لنا بها لا سابق عهد ولا سابق توقّع واحتمال، ولأنَّ منعطفات تتالت وأخرى تتوالى، وكلُّ ما فيها يومئ إلى انبثاق ضرب من الوعي جديد كأنَّه طارئ يُطلُّ على غير ميعاد. تتأمّله فتقول: هو فواتح أفق جديد». (المسدي، الهويَّة العربيَّة والأمن اللّغوي، ص ص 11–12)

يُعدُّ بروز الأفق الجديد الدّاعي الحقيقي لاستئناف الأسئلة والبحث قي قضايا اللّغة العربيَّة باعتبارها المقوم الرئيس للهويَّة (القوميَّة والقطريَّة والدينيَّة). فلئن نبَّه المسدي في كتابه «العرب والانتحار اللّغوي» إلى ما يحيط بالهويَّة العربيَّة من مخاطر تنبئ باندثار اللّغة العربيَّة وانتشار العاميَّة في مختلف مجالات الحياة وتقلّص حيز استعمال العربيَّة الفصحى، فإنَّه في هذا الكتاب (الهويَّة العربيَّة والأمن اللّغوي) يُحدّد مسارات اللّغة العربيَّة وما اتخذه صنَّاع القرار من قرارات لحمايتها وللحفاظ أيضاً على وجودهم. ففي الكتاب الأوَّل (العرب والانتحار اللّغوي) حلل المسدي بعض مآزق اللّغة العربيَّة من جوانب عديدة، وهو ما يتجلّى في عناوين فصول الكتاب، التي دارت بالأساس على علاقة اللّغة بالسياسة والهويَّة والديمقراطيَّة والإعلام، (الفصل الثالث والفصل التاسع والفصل العاشر)، وبيَّن في ثنايا تلك الفصول أهمَّ مظاهر الحرب على اللّغة العربيَّة، وكيف تمَّ تحويلها إلى سلعة (الفصل التاسع) بعد أنْ تمَّ تلويثها (التلوُّث اللّغويّ) (الفصل الثامن).

إنَّ المسدي من هذا المنظور يعمد إلى تشخيص واقع اللّغة العربيَّة باعتبارها العصب الحي للهويَّة والمقوّم الأهمّ في المشهد الحضاري والفكري والسياسي العربي؛ ذلك أنَّ الواقع السياسي يعكس بالضرورة واقع الثقافة واللّغة العربيَّة، فـ«بين السياسة والاقتصاد والثقافة ينبثق جامع أكبر سيكون هو الشاهد الجامع لكلّ واجهات العطالة التاريخيَّة، إنَّه مأزق اللّغة العربيَّة على أيدي أهلها وأبنائها» (المسدي العرب والانتحار اللّغوي، ص 9). ونقدّر أنَّ تراجع لغتنا يؤكد أنَّ نهايتها ستكون قريبة وعلى يد أبنائها، وبنهايتها ننتهي أو نظلّ كالوشم على ظاهر اليد.

فَقَدَ العرب الأرض وضعف لديهم الشعور بالانتماء إلى الوطن العربي، فلو نظرنا إلى علاقتنا اليوم بالقضيَّة الفلسطينيَّة، لوعينا أنَّها أصبحت مجرَّد حدث إخباري قلّما يستفزُّ مشاعرنا، وكأنَّ تلك البقعة من الأرض العربيَّة تقع هناك خلف الجبال العالية أو المحيطات البعيدة، ويبدو أنَّ المسألة لا تقتصر على هذا البُعد؛ لأنَّه بَعد الحرب على الأرض ومن يملكها، جاء زمن الحروب الهادئة التي تستهدف

8ـ صرَّح عبد السَّلام المسدي في فاتحة كتابه: «الهويَّة العربيَّة والأمن اللّغوي» أنَّ كتابه هو «خلاصة سنوات طويلة من البحث والنضال دفاعاً عن اللّغة العربيَّة»، وفيه تخفُّ وطأة الوجع، فبعد الحديث عن الانتحار، ينصبُّ اهتمام المسدي على كيفيَّة توفير أمن لغوي، فإذا الربيع العربي يفتح أمامه أبواب الأمل في تطوير واقع العرب بعد أن كادت-ولا تزال- تبلغ مرحلة الموت البطيء، وقد يكون السريع أيضاً -الانتحار- «العرب والانتحار اللغوي» 2011. ويتألف الكتاب من اثنين وعشرين فصلاً ومقدّمة وخاتمة ومسرد بأهمّ المؤتمرات، إلى جانب قائمة بالمصادر والمراجع والفهارس المتعلقة بالأسماء والمفاهيم.

9ـ يقول المسدي، ص 25 من «الهويَّة العربيَّة والأمن اللّغوي»: «إنَّ المشهد العربي العام يحملنا على الاقتناع بأنَّ وعياً لغويَّاً جديداً ينبثق وتتسارع تجلياته، فيوحي بأنَّنا في حضرة معالم غير مألوفة، وقد نخالها شبيهة باليقظة الحميدة، وتوشك في بعض مظاهرها أن تبدو كالطفرة المباركة».

الأجيال القادمة، فأنْ يفقد الإنسان أهمَّ روابط الهويَّة التي تصله بماضيه وتاريخه وحضارته يعني بالأساس تحويله من إنسان له كينونة ووجود إلى شبح، فإسرائيل ما انفكَّت تستخدم اللّغة العبريَّة مصدراً لإلهام اليهود وتقوية روابط انتمائهم إلى إسرائيل، وفي المقابل نحا العرب –ولا يزالون– منحى مغايراً، فمؤسساتنا الوطنيَّة والثقافيَّة والأكاديميَّة قلّصت –بتأثير من الواقع المتردّي– من استعمال اللّغة العربيَّة، فاكتسحت العاميَّة واللغات الأجنبيَّة المجال العام، وأصبحت الفصحى موضع تندُّر واستهزاء.

ب. في حماية اللّغة حمايةٌ للهويَّة

انطلق المسدي في معالجة قضيَّة الانتحار اللّغوي من مقاربة الباحث الألماني المعاصر فلوريان كولماس في كتابه «اللّغة والاقتصاد»[10]، وقد انتهى إلى القول: إنَّ انقراض اللّغات وموتها يعود إلى أمرين: «إرادة البشر المتكلّمين باللّغة من جهة، [...و] خصائص اللّغة في ذاتها من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس يكرّس للحالة الأولى عبارة اغتيال اللّغة، وللثانية عبارة انتحار اللّغة، [ويرى المسدي أنَّ واقع اللّغة العربيَّة يكشف عن] حالة أخرى غير هذه وغير تلك، وذلك حينما لا يكون المغتال طرفاً خارجيَّاً، وحينما لا يكون في منظومة اللّغة ما يجعلها تهترئ فتتفكَّك وتنحلّ حتى نتحدث عن انتحارها، وإنَّما يتعمَّد أهل اللّغة إطفاء رحيق لغتهم كما لو أنَّهم يئدونها وأداً بطيئاً، فيكونون هم المنجزين للانتحار اللّغوي من حيث ينحرون لغتهم». (المسدي، العرب والانتحار اللّغوي، ص ص 13–14)

والحق أنَّ عبد السَّلام المسدي، وهو يطلق صيحة الفزع تلك باعتباره مثقفاً، يشعر بمسؤوليَّة مضاعفة –وهو اللّساني الضليع–، ولا سيَّما أنَّ ما تمَّ اتخاذه من قرارات لدعم اللّغة العربيَّة لا يعدو أن يكون حبراً على ورق، فالمؤتمرات والقمم التي أتى على ذكرها في ثنايا صفحات كتابه «الهويَّة العربيَّة والأمن اللغوي» ينطبق عليها المثل السائر تسمع جعجعة ولا ترى طحيناً.

نخطئ كثيراً عندما نقيس مدى تقدُّمنا وتطوُّرنا بإتقاننا اللغات الأجنبيَّة؛ ففي تونس، على سبيل المثال، يسارع التونسيون والتونسيات إلى ترسيم أبنائهم في المدارس الخاصَّة بحجَّة أنَّ المدرسة العموميَّة أصبحت عاجزة عن تخريج تلاميذ جيّدين يتقنون اللّغات الأجنبيَّة، ففي الأيام الفارطة (12 تشرين الأول/ أكتوبر 2017) قام في تونس جدل كبير عبر المواقع الإلكترونيَّة والإذاعات الوطنيَّة والخاصَّة حول المستوى العلمي للمعلّم التونسي، وذلك بعد عرض قناة الحوار التّونسي حصَّة من برنامج «يوميات مواطن» للإعلامي سامي بنّور، قام فيها بزيارة مدرسة في أرياف ولاية جندوبة (الشمال الغربي للبلاد التونسيَّة)، وحضر فيها درساً مع معلّم دوَّن على السبورة جملتين فرنسيتين ارتكب فيهما أخطاء كثيرة.

ونحسب أنَّ الأستاذ عبد السَّلام المسدي، وهو المتابع لشأن التعليم في بلاده، قد قال في قرارة نفسه: آه لو تعلمون كيف تكتب الجُمل العربيَّة اليوم! فأنْ تكون المصادفة دفعت بالإعلامي إلى حضور حصَّة في مادة الفرنسيَّة بدلاً من مادة اللّغة العربيَّة، فذلك لا يغيّر من الأمر شيئاً، فنحن ندافع عن تكوين أبنائنا في اللغات الأجنبيَّة ولا نعير اهتماماً لتكوينهم في اللغة العربيَّة، وتلك الطامة الكبرى، فنحن ندافع عن لغة الآخرين ونقدّم لغتنا قرباناً، نطلب من أبنائنا تعلّم اللّغات الأجنبية وندعوهم –وعينا ذلك أم لم نعِ– إلى إهمال اللّغة العربيَّة، وننسى أنَّهم بذلك يفقدون هويَّتهم وتاريخهم.

إنَّ المتأمّل في واقع التعليم في بلادنا العربيَّة –بما في ذلك دول الرَّبيع العربي– يتبيّن له أنَّ التعليم فيها لا ينطلق من رؤية واضحة[11]،

10ـ فلوريان كولماس، اللّغة والاقتصاد، تعريب أحمد عوض ومراجعة عبد السَّلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، العدد 263، المجلس الوطني للثقافة، الكويت.

11ـ انظر كذلك: السعيد سليمان عواشرية، لغة التمدرس وأثرها في الشعور بالانتماء للوطن والتمسُّك بالهويَّة الثقافيَّة لدى النخبة من أبناء العربيَّة، المؤتمر الدولي الرابع للغة العربيَّة، منشورات المجلس الدولي للغة العربيَّة، بيروت، لبنان، ط1، (د ت)، ص23.

فالبرامج التي أفقدت اللّغة العربيَّة قيمتها وأشاعت تقاليد بالية مفادها أنَّ اللّغة العربيَّة عاجزة عن مواكبة العلم والتطوُّرات التقنيَّة جعلت منها لغة شبه ميتة يقتصر استعمالها على مادة العربيَّة وآدابها. فقد أكّد تقرير عُرض في ندوة «التقييم» في جامعة القيروان، تونس 2013، أنَّ الأعداد المسندة إلى خرّيجي شعبة العربيَّة وآدابها (المتحصّلين على الإجازة) تكشف أنَّ أكثر من 47 ٪ من المُجَازِين لا يتقنون القواعد الأساسيَّة للّغة العربيَّة[12].

نحن اليوم إزاء وحدة إنسانيَّة وتنوُّع إنساني؛ أي أمام وحدة داخل التنوُّع، وقدر الإنسان أن يعي جيّداً أنَّه «لا ينبغي على التنوُّع في حدّه الأقصى أن يحجب الوحدة، ولا أن تحجب الوحدة الصمّاء التنوُّع. يجب أن نتفادى تلاشي الوحدة عند ظهور التنوُّع، وتلاشي التنوُّع عند ظهور الوحدة».

وهي مسألة ألمح إليها المسدي في مواضع وصدح بها في مواضع أخرى، عندما أخبرنا بأنَّ مستوى «المؤسَّسات التعليميَّة ومستوى الأداء اللّغوي الشائع فيها [إنْ هي] إلا صدى من أصداء الحال العامَّة التي آلت إليها اختيارات العرب السياسيَّة في موضوع اللّغة». (المسدي، الهويَّة العربيَّة والأمن اللغوي، ص 91)

ج. الخطاب الذي ينبغي اعتماده أثناء الحديث عن اللّغة العربيَّة

ينبّه المسدي في «الهويَّة العربيَّة والأمن اللّغوي» إلى أنَّ تشخيص واقع اللّغة العربيَّة ظلَّ حبيس ثلاثة خطابات هي: الخطاب العاطفي، والخطاب الإيديولوجي، والخطاب الغيبي الإيماني، (المسدي، الهويَّة العربيَّة والأمن اللّغوي، ص ص 15-16). وهو إذ يتحدَّث عن تلك الخطابات، فلكي يبيّن لنا نيَّته في سلك طريق أخرى تستجيب لشروط الموضوعيَّة العلميَّة. وهي طريق تبدو ملامحها واضحة للقارئ، وهو يقتفي آثار المؤلف في ثنايا المبادرات والوثائق، فهو إذ يحلّق بالقارئ من وثيقة إلى أخرى، ويكشف ما فيها من نقائص ويعرّي الأيادي التي كتبتها في الظلام، فإنَّما يحذّر من الوقوع في الخطاب التمجيدي الذي يتغنَّى بمفاخر اللّغة العربيَّة، وهو أوَّل من يُسلّمها للذبح ويجلس يبكي فقدانها.

إنَّ مصير اللّغة العربيَّة بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001 أضحى على المحك، فالهجمة الشّرسة التي تتعرَّض لها اللّغة العربيَّة، لغة القرآن ولغة أغلب المسلمين، تؤكّد أنَّ المبادرات والقرارات التي اتخذها القادة العرب لا تعكس حجم الكارثة؛ بل إنَّ جزءاً منها انتهى إلى النسيان والغرف المظلمة، ولعلَّ أسوأ ما في الأمر عدم إفادة المحاولات والمبادرات من جهود الخبراء والأكاديميين المتخصصين في اللّغة العربيَّة. وخير مثال على ذلك تجاهل القادة العرب مبادرة الإسكندريَّة 2004 (المسدي، الهويَّة العربيَّة والأمن اللغوي، ص 37)، التي عُدَّت مبادرة جريئة وقفت على الدَّاء وعملت على معالجته انطلاقاً من الاستحقاق الديمقراطي، (المسدي، الهويَّة العربيَّة والأمن اللّغوي، ص 40)؛ ذلك أنَّ الديمقراطيَّة هي اللبنة الأولى التي تؤسّس للفعل الحرّ الذي يُعدُّ بدوره أوَّل خطوة في اتجاه تقويم علاقة الإنسان بثقافته وهويَّته اللّغويَّة التي بفضلها يرقى درجات التقدُّم والرُّقي؛ لأنَّ بقاء الوضع اللّغوي «على حاله واستفحال ظاهرة التفكّك التدريجي الذي ينخر اللّغة القوميَّة سيُعقّد مهمة ردم الفجوة الثقافيَّة». (المسدي، الهويَّة العربيَّة والأمن اللّغوي، ص 19)

ويفسّر المسدي إعراض الجهات الحكوميَّة عن مثل هذه المبادرات بما تنطوي عليه من دعوة إلى الأخذ بقيم فيها تهديد للأنظمة السياسيَّة القائمة. ولكي يوضّح المطلوب من العرب اليوم يتَّخذ من الموقف الفرنسي من العولمة الثقافيَّة واللّغويَّة نموذجاً، فقد ثبت الفرنسيون في الدفاع عن لغتهم باعتبارها أحد أهمّ مكوّنات الهويَّة الوطنيَّة، فقد واجهوا مختلف أشكال محو لغتهم أو الحطّ من شأنها،

12ـ تقرير محمَّد يوسف إدريس بعنوان: «التقييم في ظلّ منظومة أ م د وتأثيرها السلبي على التقييم الإشهادي».

لأنّهم على علم واضح بأنَّ فقدانهم للغتهم وغيابها عن المحافل الدوليَّة من شأنه أنْ يؤدي إلى طمس هويَّتهم وتراجع ثقافتهم وإشعاعها العالمي. وبهذا المعنى نفهم الوقفة الشرسة التي قابل بها الفرنسيُّون انتشار النموذج الثقافي الأمريكي، فاللّغة هي الخط الأحمر الذي لا ينبغي تجاوزه، وذلك ما تجلّى في سنّ القوانين والتشريعات (الاستثناء الثقافي)، ودفع الأوربيين إلى التنصيص على ذلك في دستور الاتحاد الأوربي من جهة، ووضع قانون حماية اللّغة الفرنسيَّة من جهة أخرى. (المسدي، الهويَّة العربيَّة والأمن اللّغوي، ص ص 399-402) فهل يأتي يوم يدرك فيه العرب دلالات تلك الحرب التي خاضها الفرنسيُّون لحماية لغتهم؟

3. المسكوت عنه في خطاب المسدي

أ. السُّؤال اللّغوي ودوره في تحديد طبيعة العلاقة بين الهويَّة والغيريَّة

الهويَّة والاختلاف والعولمة والعالميَّة والكليَّة والتنوُّع والصراع بين الثقافات والحضارات والحوار مفاهيم متَّصلة تشكّل معاً مبحثاً مخصوصاً يدور في فلك السُّؤال عن الخصوصيَّة والكونيَّة؛ أي السُّؤال عن الإنسان بين الوحدة والكثرة وماهيَّته وقدرته على التَّواصل مع الآخر ضمن ثنائيَّة الإنيَّة والغيريَّة.

لقد نبَّه إريك فروم في كتابه «ثورة الأمل: نحو أنسنة التقنية» إلى أنَّ عالم الاستهلاك قد قوَّض الفوارق بين البشر والأشياء، وأعلى من قيم النَّجاعة التي اتُّخذت مقياساً يُحتكم إليه في تقييم الإنسان الذي شُيِّئ وفقد الشُّعور بإنسانيَّته، وهو ما جعل السؤال عن الهويَّة يتحوَّل إلى سؤال مركزي يعمل الإنسان من خلال الإجابة عنه على تحرير نفسه من قيود الاغتراب والاستلاب التي أوقع نفسه فيها.

الهويَّة في تقدير فروم هي تجربة يستطيع من خلالها الإنسان أنْ يقول بصورة شرعيَّة: «أنا أنا من حيث أكون قطباً فاعلاً». على أنَّ الهويَّة أو هذه التجربة تقتضي التحوُّل من وضع الاستلاب والاغتراب إلى وضع آخر هو وضع «الكائن مكتمل الحياة»[13].

وبهذا المعنى، الهويَّة تجربة كيان؛ أي ذاتٌ حيَّة لها روابط حقيقيَّة وأصليَّة في العالم[14]، ونحسب أنَّ دعوة الأستاذ عبد السَّلام المسدي لا تخرج عن هذا المجال، فهو إذ يدعو إلى حماية اللّغة العربيَّة وتحقيق الأمن اللُغوي، فإنَّه لا يدعو -كما قد يعتقد البعض- إلى الانغلاق على الذات، وإنَّما يدعو إلى الانفتاح على الآخر بعد أنْ نحقّق هويَّتنا؛ لأنَّ الانفتاح غير المسؤول والفاقد لا يؤدي إلّا إلى الذَّوبان في الآخر وفقدان الهويَّة إلى الأبد.

ب. السؤال عن الأمن اللّغوي في ظلّ العولمة هو حماية للتعدّد

بيَّن إدغار موران أنَّ التنوُّع يخترق جميع مستويات العلاقات التي نقيمها مع الآخرين، بدءاً من العلاقات بين الأفراد إلى العلاقات بين الثقافات، وهو ما يدفع إلى التساؤل: هل القول بالوَحدة الإنسانيَّة ضرب من ضروب الوهم أو التجريد، على أنَّ الاعتناء بمبحث الوحدة الإنسانيَّة يهدّد التنوُّع ويقوّض بنيانه؟

فنحن اليوم إزاء وحدة إنسانيَّة وتنوُّع إنساني؛ أي أمام وحدة داخل التنوُّع، وقدر الإنسان أن يعي جيّداً أنَّه «لا ينبغي على التنوُّع في

13ـ إريك فروم، ثورة الأمل: نحو أنسنة التقنية، ترجمة دوقان قرقوط، منشورات الآداب، بيروت، لبنان، 1973، ص ص 100-102.

14. Daryush Shayegan, Les illusions de l›identité, Editions du Félin, Paris, 1992.

حدّه الأقصى أن يحجب الوحدة، ولا أن تحجب الوحدة الصمّاء التنوُّع. يجب أن نتفادى تلاشي الوحدة عند ظهور التنوُّع، وتلاشي التنوُّع عند ظهور الوحدة»[15].

وهي رؤية لا اختلاف في شأنها؛ لأنَّ الإنسان بطبعه ميَّال إلى التواصل مع الآخر، وبطبعه هو محبٌّ لذاته أيضاً، بيد أنَّ العولمة كشفت عن الوجه الآخر لنزعة الإقصاء والإلغاء واختزال الإنسانيَّة في نموذج واحد[16] هو نموذج الثقافة الأمريكيَّة. فقد ذكر عبد السَّلام المسدي أنَّ القمة العالميَّة لمجتمع المعرفة التي انعقدت في تونس 2005 عرفت «جدلاً شائكاً، إذ رأت جهات دوليَّة عديدة في صيغة الجمع (مجتمعات المعرفة بدل مجتمع المعرفة) موقفاً مناصراً لمبدأ تنوُّع الثقافات الإنسانيَّة، واعتراضاً جريئاً على نسقيَّة الثقافة الكونيَّة الواحدة المتفرّدة». (الهويَّة العربيَّة والأمن اللّغوي، ص 87)

وهو جدل يكشف عن رغبة واضحة في القضاء على نزعة التعدُّد. وفيما يتعلّق بهذه المسألة أثبت المسدي بالوثائق في مواضع عديدة كيف راوح القرار السياسي بين الرَّغبة في الرُّقي بواقع اللّغة العربيَّة، وبقائه رهين الإرادات الخارجيَّة[17]. وقد قدَّم على ذلك أدلّة دامغة لا ينكرها عاقل، وهو إذ يعدّد تلك الأدلّة فلكي يكشف بعض خيوط المؤامرة التي تحاك ضدَّ اللّغة العربيَّة، فبعد أحداث 11 سبتمبر 2001 تعاظم مدُّ الكراهية للإسلام والمسلمين، وقد أثّر ذلك على حال اللّغة العربيَّة، ويسوق مثالاً على ذلك دعوة الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة والاتحاد الأوربي البلدان العربيَّة إلى تبنّي مقاربة جديدة في التعليم، ومعالجة واقع المرأة وبنية المجتمع، من أهمّ أركانها إلغاء اللّغة العربيَّة. (المسدي، الهويَّة العربيَّة والأمن اللّغوي، ص 40-48)

عمل المسدي في مختلف فصول الكتاب على مدّ القارئ العربي بأهمّ المراحل التي قطعها مصير اللّغة العربيَّة، بدءاً من دولة الاستقلال وصولاً إلى الواقع الرَّاهن. وأكّد أنَّ العرب يحتاجون اليوم إلى وعي جديد يقوم على أمرين متداخلين هما: وضع سياسة لغويَّة تتمثل في سنّ القوانين والقرارات من جهة، ووضع تخطيط لغوي يحتوي على التطوُّرات المعرفيَّة من جهة أخرى، وهو إذ يشير في مواضع عديدة إلى أنَّ الجانب الثاني متوافر، يشير إلى إنَّ الجانب الأوَّل ظلَّ غائباً عن الأذهان.

أكَّد المسدي باعتماد الأدلّة الواضحة أنَّ صُنَّاع القرار في العالم العربي في غياب تام عمّا ينتظر اللّغة العربيَّة من محن وما يحيط بها من أخطار، فهم يتجاهلون معطيات الواقع المعيش، ويصمُّون آذانهم أمام استغاثات اللّغة العربيَّة التي بدأت تتلاشى شيئاً فشيئاً تاركة المجال للعاميَّات واللّغات الأجنبيَّة.

ولا غرابة في ذلك، فالعرب لا يزالون غير واعين بأهميَّة اللّغة، ولعلهم لا يزالون يعتقدون بأنّها أداة تواصل وتبليغ، غير واعين بأنّها أعظم من ذلك، فاللّغة وجود وكينونة، وهي المعرفة والتطوُّر والحياة، ولمَّا كان العرب أمَّة بلا مشروع لغويّ، فإنّهم مهدَّدون بالاندثار يوم تندثر لغتهم.

---

15. Edgard Morin, Humanité de l''hommanité, éd Seuil, 2001, pp 70- 72.

16ـ انظر تفاصيل ذلك عند جيرار ليكرك، العولمة الثقافيَّة: الحضارات على المحك، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 375-482. وجان نيدرفين بيترس، العولمة والثقافة المزيج والكوني، ترجمة خالد كسروي ومراجعة طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2015، الفصل الثاني من ص 45 إلى ص 66.

17ـ انظر كذلك في شأن مخاطر العولمة على اللّغة العربيَّة كوثر إبراهيم رزق، الاستثمار في اللّغة العربيَّة في ظلّ الاغتراب والعولمة وأزمة الهويَّة العربيَّة، المؤتمر الدولي الرابع للّغة العربيَّة، منشورات المجلس الدولي للغة العربيَّة، بيروت، لبنان، ط1، (د ت)، ص 193.

شخَّص المسدي واقع اللّغة العربيَّة، وبيَّن أنَّ المسألة لا تحتاج إلى مبادرات أو مقاربات، فثمَّة خطط ومبادرات قيّمة (مثال ذلك الخطَّة الشاملة للثقافة العربيَّة، مبادرة الإسكندريَّة،...)، ولكنَّ المسألة في تقديره تتعلّق بضرورة وجود وعي ثقافي جديد ورغبة في اتخاذ قرار سياسي يحوّل تلك المبادرات إلى مشاريع حقيقيَّة، وهو يضع لتحقيق ذلك شروطاً: منها ضرورة استقلال القرار السياسي، وإعطاء السهم باريها، وجعل التخطيط وإدارة الشأن اللّغوي بيد المختصّين، وهو أمر يصعب تحقيقه ما لم يحرص القادة على إرساء منظومة ديمقراطيَّة تدفع «نحو وعي ثقافي جديد» يجعل من الأمن اللّغوي قاعدة كلّ مقاربة تروم تحقيق النَّهضة والدخول في عالم المعرفة لا عالم الاستهلاك والتبعيَّة، (المسدي، الهويَّة العربيَّة والأمن اللّغوي، الفصل الثامن عشر بين القومي والعالمي)، وإن نحن لم نعِ ذلك، فإنَّنا نسير إلى حتفنا.

سؤال الهويَّة وآليَّات النَّهضة عند سلامة موسى

غيضان السيد علي*

مقدّمة:

يبقى سؤال الهويَّة السؤال الأهمّ في الوضعيَّة الرَّاهنة للأمَّة العربيَّة والإسلاميَّة، الذي يطرح نفسه بقوَّة يوماً بعد يوم، ما يستلزم الإجابة السريعة بسرعة الأحداث المتتالية نفسها التي يشهدها عصرنا؛ بل إنَّ البطء في الإجابة يضع الأمَّة في مأزق يمثل العقبة الكؤود أمام كلّ مشاريع النَّهضة والتقدُّم. في الوقت الذي تبحث فيه الذّات عن موضع قدم لها بين ركب الأمم المتحضّرة، فلا تجد لها رصيداً يُمَكنّها من ذلك، رغم ثرواتها الاقتصاديَّة والبشريَّة الهائلة؛ بل تكاد تخرج فيه الأمَّة من التاريخ وتتفكَّك وحدتها القوميَّة؛ الأمر الذي يجعل سؤال الهويَّة، في ذلك التوقيت، سؤالاً مشروعاً وصحيًّا.

وينطلق سؤال الهويَّة عند سلامة موسى (1887-1958) من الرَّغبة الجادَّة في تلمُّس آليَّات النَّهضة وسبلها في النّصف الأوَّل من القرن العشرين، وإن كانت أفكاره في هذا الموضوع الشائك قد تبلورت وتشكَّلت أثناء الاحتلال البريطاني لمصر، والاحتلال الأوربي الغربي لمعظم أقطار الوطن العربي الكبير. فقد وقع الاحتلال الإنجليزي لمصر قبل ميلاد سلامة موسى ببضع سنوات، ولازمه حتى قبيل وفاته بعامين. وتحت وطأة المحتل يتمُّ فقدان الثقة بكلّ ما هو ذاتي، وفي عصر الهزيمة تفقد الذّات تحت قهر المنتصر كلَّ ثقة في موروثها، وتتطلَّع نحو المنتصر لتسلك مسلكه، حتى تحوز أسباب القوَّة والغلبة كما حازها. كما أنَّه في عصر الهزيمة تقع الذَّات في دوَّامة التلذّذ بجلد الذّات، والتشكيك في كلّ ما بقي لديها من موروثات أفقدتها القدرة على مواكبة العصر. ولذلك لم يكن غريباً أن ينضمَّ موسى إلى التيَّار العلماني التغريبي في مواجهة التيَّارين المحافظ أو الرَّجعي والتيَّار التوفيقي أو المحافظ المستنير، مشكّكاً في جدوى كلّ ما هو موروث.

ويحاول هذا البحث أن يجيب عن عدَّة أسئلة تعكس رؤية سلامة موسى بصفته ممثلاً للاتجاه العلماني التغريبي حول الهويَّة وآليَّات النهضة المأمولة، ومن أهمّ هذه الأسئلة: كيف يمكننا التمسُّك بهويَّتنا مع اندماجنا في الحضارة الغربيَّة التي حاصرتنا من كلّ حدب وصوب؟ أَتستوجب النَّهضة الحقيقيَّة التخلّي عن الهويَّة بكلّ مكوّناتها من اللّغة والدّين والثقافة والأمجاد التَّاريخيَّة، واتّباع الغرب والفناء فيه باعتبار ثقافته هي الثقافة السائدة، أم أنَّها تستوجب محاكمة التراث محاكمة إبستمولوجيَّة وليست إيديولوجيَّة؟ وهل الهويَّة أقنوماً ثابتاً لا يتغيَّر؟ أم هل هو متغير ومتجدّد؟ وهل الأصوب أن نسأل: ما هي الهويَّة؟ أو: كيف تكون الهويَّة؟ ومن خلال الأجوبة عن هذه التَّساؤلات تتحدَّد آليَّات النَّهضة عند سلامة موسى.

وتكمن أهميَّة هذا البحث، من بين الأبحاث العديدة التي تناولت فكر سلامة موسى، في أنَّه يُركّز على بيان أنَّ سلامة موسى يمثل الرؤية التغريبيَّة المتطرّفة لمفهوم الهويَّة وآليَّات النَّهضة والتحديث. كما يبرهن على أنَّ التطرُّف يميناً أو يساراً لا يؤدّي إلّا إلى طمس الهوَّية، وغياب النَّهضة الحقيقيَّة، وإلى المزيد من التخلّف أو التبعيَّة، والنفي الإرادي للذّات خارج التّاريخ.

* أكاديمي من مصر.

وللإلمام الجيّد بهذا الموضوع قمنا بتقسيم هذا البحث إلى مقدّمة تضمَّنت تساؤلات البحث ودوافعه ومسوّغاته ومناهجه، وخمسة محاور تمثلت فيما يأتي: أوَّلاً: الظرف التاريخي لتشكُّل مفهوم الهويَّة عند سلامة موسى، ثانياً: سؤال الهويَّة كإشكاليَّة حضاريَّة في فكر سلامة موسى، ثالثاً: مكوّنات الهويَّة وموقف سلامة موسى منها، رابعاً: خصوصيَّة مفهوم الهويَّة من المنظور العلماني، وخاتمة: تضمَّنت أهمَّ نتائج البحث. وقد تمَّ الاستعانة بمناهج ثلاثة هي: المنهج التَّحليلي بغية تحليل نصوص سلامة موسى والوقوف على مكوّناتها، والمنهج النَّقدي لنقد وجهات النَّظر التي عرض لها سلامة موسى لإجاباته عن سؤال الهويَّة وآليَّات النهضة، والمنهج المقارن لمقارنة موقفه بمواقف التيَّارات الأخرى في الفكر العربي الحديث والمعاصر، سواء الاتجاه المحافظ الرَّجعي أم الاتجاه الثالث بمسمَّياته المختلفة (الليبرالي أو القومي أو الوسطي المعتدل أو المحافظ المستنير).

أوّلاً: الظَّرف التَّاريخي لتشكّل مفهوم الهويّة عند سلامة موسى:

فرض سؤال الهويَّة نفسه مصاحباً لسؤال النَّهضة على المثقّفين العرب مع بدايات القرن التاسع عشر، وخاصَّة بعد الأحداث الجسام التي وقعت في المنطقة العربيَّة في تلك الفترة العصيبة، من قبيل: الحملة الفرنسيَّة على مصر والشام، واليقظة الفكريَّة التي أحدثتها على مستوى العقل الشّرقي، وصعود نجم محمَّد علي باشا، وإرسال البعثات العلميَّة إلى أوربا. فقد عاد هؤلاء المبتعثون إلى مصر يحلم كلٌّ منهم بأن تحوز مصر كلَّ ما حازته أوربا من أسباب التقدُّم والازدهار. وهو الأمر الذي ينعكس بوضوح وجلاء في قول سلامة موسى الذي يلخّص موقفه من القضيَّة المطروحة برمَّتها: «أريد حريَّة المرأة كما يفهمها الأوربي ...، وأريد من التعليم أن يكون تعليماً أوربيّاً لا سلطان للدّين عليه ولا دخل له فيه، وأن يتولّى تعليم اللّغة رجال متمدّنون يفهمون على الأقلّ نظريَّة التطوُّر، ولا ينسبون الشّعر العربي إلى آدم وإبليس. ولا يعتقدون أنَّ اللّغة العربيَّة أوسع اللّغات الآن، وهي تكدّنا في التعبير البسيط. وأريد من الحكومة أن تكون ديمقراطيَّة برلمانيَّة كما هي في أوربا، وأن يُعاقَب كلّ من يحاول أن يجعلها مثل حكومة هارون الرَّشيد أو المأمون ثيوقراطيَّة دينيَّة. وأريد أن أرى العائلة المصريَّة مثل العائلة الأوربيَّة، زوج وزوجة وأولادهما بلا ضرار، وبلا ضمد كما يجري الآن في آسيا؛ بحيث يعاقب بالسجن كلّ من يتزوَّج أكثر من امرأة، ويُمنع الطلاق إلا بحكم محكمة. وأريد من الأدب أن يكون أدباً أوروبيّاً 99 في المئة منه قائم على المعنى والقصد لا على اللفظ، كما كان الحال عند العرب. وأريد أدباً مصريّاً أبطاله فتيان مصر وفتياتها، لا رجال الدَّولة العباسيَّة ولا رجال الفتوحات العربيَّة... ثمَّ أريد أن تكون ثقافتنا أوربيَّة، لكي نغرس في أنفسنا حبَّ الحريَّة والتفكير الجريء. أمَّا الثقافة الشرقيَّة، فيجب أن نعرفها لكي نتجنَّبها، لِمَا نرى من آثارها في الشَّرق: آثار العبوديَّة والذلّ، والتوكل على الآلهة، والخضوع لأولي الأمر ظالمين أو عادلين»[1].

ومن ثمَّ كانت التجربة الأوربيَّة للنَّهضة حاضرة بقوَّة في أذهان هؤلاء المنبهرين بالغرب، كما علقت بهذا الشّكل في عقل ووجدان سلامة موسى، مثلما اتَّضح من النّص السَّابق. ولذلك كان تبنّي البدايات نفسها التي تبنَّاها ظرف النَّهضة في أوربا هو نقطة البداية التي وقف عندها المفكّرون العرب؛ فمن المعروف أنَّ حركة النَّهضة الأوربيَّة قد عبَّرت عن اتّجاه ثقافي علماني تكون الكلمة العليا فيه للعقل، والقداسة للعلم، والسيادة للديمقراطيَّة، والقوَّة والتمكين لمبادئ المساواة والعدالة والحريَّة كافة في سائر المجالات ومختلف الصور. ولذلك ظهرت دعوات فصل الدّين عن الدَّولة، والسخرية من الفلسفة المدرسيَّة التي دارت حول التوفيق بين الفلسفة والدّين، وشاع التهكّم على الدّين واللّغة والثقافة والمظاهر كافةً التي سادت العصر الوسيط، ذلك العصر الذي رماه الكثيرون من مفكّري عصر النَّهضة الأوربيَّة بعصر الغباوة والجهل والبربريَّة.

1- سلامة موسى، اليوم والغد، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1928، ص5-6.

وعندما فرض سؤال النَّهضة نفسه على المفكّرين المصريين والعرب انقسموا –بتوجيه شديد من سؤال الهويَّة– إزاء الإجابة عن هذا السؤال إلى ثلاثة أقسام[2]:

الأوَّل: الاتّجاه المحافظ أو الرجعي، الذي كان يرى في التمسُّك بالعادات والتقاليد، وإحياء التراث والسير على نهج السَّلف في أساليبهم ومناهجهم أصالة، وفي الاقتباس من علوم الغرب ونظمهم الاجتماعيَّة والسياسيَّة كفراً ومروقاً.

الثاني: الاتّجاه العلماني التغريبي، الذي رغب عن ثقافة الشَّرق وتراثه بما في ذلك الدّين، إلى اعتناق تلك المذاهب الغربيَّة الحديثة، ولاسيَّما الماديَّة منها، معرباً عن انتصاره للعقل والعلم، ورفضه لكلّ المعتقدات الغيبيَّة.

الثالث: الاتجاه التوفيقي أو المحافظ المستنير، وهو الذي حاول أن يجمع بين الأصالة والمعاصرة، الدّين والعلم، في سياق واحد، ساعياً سعياً حثيثاً إلى القضاء على هذه الثنائيَّة التليدة في الفكر العربي.

وقد انضمَّ سلامة موسى إلى المعسكر الثاني، وهو الاتجاه العلماني التغريبي، ولم يكن غريباً أن ينضمَّ إلى هذا الاتجاه، فهو قبطي نشأ في شمال مصر (في قرية بهنباي بجوار مدينة الزقازيق بمحافظة الشرقيَّة)، حيث لا ترى الأسر القبطيَّة أنَّ التراث العربي الإسلامي يمثل تراثها الأصيل بقدر ما ترى ذلك في الثقافة الغربيَّة؛ وهذا ما عبَّر عنه سلامة موسى بقوله: «وليس من شكٍّ أنَّ بعض اتجاهي هذا يعود إلى أنّي مسيحي، لا أُحِسُّ أنّي مقيَّد بتقاليد الأكثريَّة في مصر»[3]. كما ساعده على ذلك تأثّره الشديد بفولتير، وداروين، وبرنارد شو، وماركس، ونيتشه، وغيرهم من أعلام الثقافة الأوربيَّة الموغلين في العلمانيَّة ومناهضة الأديان. كذلك ولعه بما رأى وشاهد في أوربا أو ما يمكن أن نسمّيه «صدمة الحداثة»، حيث يقول واصفاً تلك الحالة: «رأيت شعوباً حرَّة لكلٍّ منها الكلمة العليا التي تتَّضح في الانتخابات البرلمانيَّة، ورأيت مشاكل الشَّعب تُدْرَس في البرلمان الذي له وحده حقُّ تعيين الوزارات وإسقاطها، ورأيت جرائد تعالج المذاهب وتناقش السياسة، ورأيت الاجتماعات التي يجتمع فيها الرّجال والنّساء ويبحثون فيها مشاكل العالم، ورأيت البيت النَّظيف والشارع النَّظيف، والكتب العديدة والمكتبات المجَّانيَّة، واختلطت بكلّ ذلك، وتحدَّثت إلى الفرنسيين والإنجليز، وشرعت عندئذٍ آخذ بأساليب المتمدّنين، وأهدف إلى أهدافهم، وأدرس وأتعلّم، وأجول وأتأمَّل»[4].

ويؤكّد سلامة موسى أنَّ تلك النَّشأة، بهذه الملابسات كلها، قد أثَّرت في حياته أيَّما تأثير، وهي التي وجَّهته تلك الوجهة الفكريَّة؛ فقد كان كثيراً ما يصرّح بأنَّ نشأة المؤلف ووسطه العائلي والاجتماعي يؤثّران في موقفه من الدُّنيا، وآرائه وفلسفته واتجاهاته، بل كذلك في أسلوب تعبيره وموضوع تفكيره، ولا أحد يتغيَّر ويخالف هذه القاعدة إلّا إذا عاش في وسط اجتماعي آخر، يزعزع عاداته وعقائده السَّابقة، وهذا بطبيعة الحال يعكس إجابة ضمنيَّة عن عدم ثبات الهويَّة عند سلامة موسى كما سيتناول هذا البحث فيما بعد.

ثانياً: سؤال الهويّة كإشكاليّة حضاريّة:

يُطرح سؤال الهويَّة دائماً في إطار المشاريع التَّحديثيَّة والنَّهضويَّة، وغالباً ما يُطرح في حالة جدليَّة مع آليَّات النَّهضة، وهو ما سنجده متمثلاً في سؤال الهويَّة عند سلامة موسى الذي يمكن تقديمه في صيغ شتى، لعلَّ أهمَّها: ما الهويَّة؟ وما مكوّناتها؟ وأَهي ثابتة أم متغيرة؟ أو السؤال بصيغة أخرى: ما هو موقف سلامة موسى من الهويَّة العربيَّة ومكوّناتها الرئيسة؟ للتعرُّف إلى إجابات سلامة موسى عن هذا السؤال يجب أن نأخذ في الاعتبار أنَّ مفهوم الهويَّة، على الرغم من أنه يبدو للوهلة الأولى مفهوماً بسيطاً محدَّداً، يبدو مع البحث الدقيق

2- عصمت نصار، فكرة التنوير بين لطفي السيّد وسلامة موسى، الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، القاهرة، سلسلة الفلسفة (8)، ط2، 2014، ص 27. وقد ذهب البعض إلى تقسيمهم إلى أربعة أقسام هي: التيَّار الإصلاحي، والتيَّار الليبرالي، والتيَّار العلماني، والتيَّار القومي.

3- سلامة موسى، تربية سلامة موسى، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د. ت، ص 176.

4- سلامة موسى، هؤلاء علّموني، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، سلسلة روائع الأدب العربي (الأعمال الفكريَّة)، 1995، ص 8.

غير ذلك تماماً، ويبدو تهافت بساطته المظهريَّة في تشعُّبه وانتمائه إلى عدَّة علوم إنسانيَّة واجتماعيَّة مختلفة المنهج والمناولة؛ الأمر الذي يبدو معه مفهوم الهويَّة مفهوماً متنوّع الدّلالات والاصطلاحات؛ حيث يتناوله كلُّ علم من منظوره الخاص. وهو ما يقرّره أليكس ميكشيللي (Alex Mucchielli)، في مقدّمة كتابه عن «الهويَّة»، حيث يقرّر أنَّ «مفهوم الهويَّة يوظّف في مجال العلوم الإنسانيَّة كمفهوم شمولي، على نحو متزايد وفقاً لدلالات مجازيَّة بالغة التنوُّع»[5].

يفرّق حسن حنفي بين مفهوم «الهويَّة» ومفاهيم أخرى تتداخل معه، مثل «الماهيَّة» و«الجوهر»؛ إلّا أنَّ الهويَّة تتميَّز عنهما –رغم انتمائها جميعاً إلى جذر معنوي واحد وهو الأصل– بأنَّها خاصَّة بالإنسان والمجتمع، فهي موضوع إنسانيّ خالص، فالإنسان هو الذي ينقسم على نفسه، وهو الذي يشعر بالمفارقة أو التعالي أو القسمة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الواقع والمثال، بين الحاضر والماضي، بين الحاضر والمستقبل. وهو الذي يشعر بالفصام، وهو الذي تنقلب فيه الهويَّة إلى اغتراب. الإنسان وحده هو الذي يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. فالهُويَّة تعبّر عن الحُريَّة، الحريَّة الذاتيَّة. إن وُجدت فالوجود الذاتي، وإن غابت فالاغتراب[6].

وقد كشف سلامة موسى عن إجابات مستفيضة حول هذا السؤال من خلال كتاباته التي يتداخل فيها ما هو اجتماعي بما هو ثقافي، وما هو سياسي بما هو فكري وسيكولوجي. فهكذا كانت الفلسفة عنده وصفاً وتحليلاً لتجارب الحياة اليوميَّة المعيشة، كما كانت عند كثير ممَّن عاصروه أو لحقوا به من أساتذة الفلسفة كعثمان أمين وزكريا إبراهيم وزكي نجيب محمود في كتاباته المتأخرة.

وقد تبنَّى سلامة موسى الهويَّة العلمانيَّة، وقدَّمَها من خلال تأثره بالنموذج العلمي الطبيعي الغربي، وبأهمّ نظريَّة فيه في القرن التاسع عشر، وهي نظريَّة التطوُّر في العلوم الطبيعيَّة عند تشارلز داروين أهمّ أساتذته، ونادى بفصل الدّين عن الدّولة، والعلم عن الدّين؛ فالعلم لا يعرف إلّا ما هو ماديّ محسوس. وقانون الطبيعة ثابت، فلا مكان للمعجزات التي تنتهك قوانين الطبيعة بلا مبرّر أو علة، والغيبيَّات لا سبيل علميّاً لإثباتها؛ ومن ثمَّ بدا الدّين بكلّ مظاهره وطقوسه عند سلامة موسى أقرب إلى الأساطير المغروسة في الثقافة الشعبيَّة. واللّغة العربيَّة لغة صعبة لا يمكن أن تناسب النّهضة العلميَّة الحديثة، والتّراث بكلّ تراكماته يؤدّي إلى التّخلّف والرّجعيَّة والجمود. وما تراثنا بكلّ ما فيه سوى خرقة بالية لا نفع منها سوى أنَّها تقزّز من ينظر إليها. فأصبح سؤال الهويَّة عند سلامة موسى سؤالاً على المحك، سؤالاً إجباريّاً في وضع تناقض جدليّ مع النّهضة المأمولة لا يمكن الجمع بينهما؛ بل إنَّ كلاً منهما يناقض الآخر، فالنّهضة تقتضي أخذ الغرب نموذجاً في الفكر والحياة والثقافة واللّغة، في الزّي والمظهر، والغرب أصل العلم ومصدر الحداثة. والشّرق بموروثاته يحيا حالة تأخّر وتخلّف علمي وحضاري، فإمَّا النّهضة والتقدُّم والحداثة، وإما التمسُّك بهذا التراث البالي الذي أصبح خارج نطاق العصر.

ثالثاً: مكوّنات الهويّة وموقف سلامة موسى منها:

من الضّروري أن نقف هنا وقفات تحليليَّة مع موقف سلامة موسى من مكوّنات الهويَّة بحسب الرؤية الكلاسيكيَّة التي ترتكز على مرتكزات ثلاثة هي: اللّغة، والدّين، والثقافة. وإن كان الباحث لا ينكر وجود دعائم أخرى تقوم عليها هويَّة أيَّة أمَّة من الأمم كالجوار الجغرافي والتاريخ المشترك ووحدة العادات والتقاليد. لكنَّ الباحث رأى أنَّ هذه الدعائم الثلاث هي الأكثر تقليديَّة، والتي يكون عليها إجماع من المتناولين لمفهوم الهويَّة بمعناه الكلاسيكي، وفي فلكها أيضاً تدور الدعائم الأخرى التي يمكن من خلالها تحديد هويَّة أيَّة أمَّة. وفيما يأتي موقف سلامة موسى من هذه المرتكزات أو الدعائم الثلاث:

5- أليكس ميكشيللي، الهويَّة، ترجمة علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعيَّة، دمشق، ط1، طبعة عربيَّة، 1993، ص 11.

6- حسن حنفي، الهويَّة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2012، ص11.

1. اللغة:

تُعدُّ اللغة –عند الكثيرين– بمثابة الدّعامة الأم التي تقوم عليها الهويَّة، حيث يُنسب الإنسان للوهلة الأولى –في غالب الأمر– إلى لغته، فيقال: عربي أو إنكليزي أو فرنسي أو صيني أو ياباني، بحسب اللّغة التي يتكلّمها. ولذلك كان الشغل الشاغل للدُّول الاستعماريَّة كي تمحو هويَّة البلاد المستعمَرة أن تمحو اللّغة الأصليَّة لهذه البلاد، وتحلّ محلّها لغة الدَّولة المُستَعْمِرة، وهو الأمر الذي حاولته بريطانيا في مصر، وإيطاليا في ليبيا، وفرنسا في تونس والجزائر، وإسبانيا في بعض الأجزاء من المغرب. ولولا جهود التَّعريب التي قام بها المخلصون من أبناء الأمَّة العربيَّة لضاعت الدّعامة الأم التي تقوم عليها الهويَّة. وإن كان هذا لا يمنع نجاح تجارب المستعمِر في تغييب الهويّة لكثير من البلدان، كما فعلت بريطانيا في جنوب أفريقيا وغينيا الاستوائيَّة ونيجيريا والهند، أو فرنسا في دول الغرب الأفريقي (الدول الفرانكفونيَّة)، وإسبانيا في الفلبّين، وهولندا في إندونيسيا...إلخ. وما زال الأوربيُّون (المستعمر القديم) يحرصون اليوم على إنشاء جامعات أوربيَّة في البلاد (المستعمرات القديمة) لينشروا لغاتهم وثقافاتهم؛ بل فتحوا جامعاتهم أمام الدَّارسين القادرين ماديَّاً والمتميزين علميَّاً، لتنشئة جيل جديد يمثل لغاتهم وثقافاتهم في تلك الأقطار، حتى صار الحديث باللّغات الأوربيَّة مدعاة للفخر في سائر هذه البلاد. وهو الأمر الذي بدأت تشعر معه الأمَّة العربيَّة بأزمة الهويَّة، فاللّغة العربيَّة، وهي أهمّ الدَّعائم التي ترتكز عليها الهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة، أصبحت في خطر. ومن ثمَّ بدأت تطرح سؤال الهويَّة كسؤال مركزي لا يُطرح إلّا في وجود شعور قوي بخطر يهدّدها، مع الإقرار بأنَّ طرحه دائماً يعكس ظرفاً صحيَّاً، وهو بدايات اليقظة والبحث عن أنسب السبل للنَّهضة.

والسؤال الآن: كيف نظر سلامة موسى إلى اللّغة في مشروعه النَّهضوي؟ إنَّ نظرة سلامة موسى إلى اللّغة العربيَّة تُعدُّ علامة مميّزة للتيَّار العلماني، ويمثل سلامة موسى قمَّة تطرُّفها؛ فقد ذهب في أكثر من موضع من مؤلّفاته العديدة إلى أنَّ اللّغة العربيَّة الفصحى عاجزة عن مواكبة الحضارة الأوربيَّة الحديثة، واستيعاب علومها، والتعبير عن أفكارها بالدّقة والوضوح اللذين تمتاز بهما اللّغات الأجنبيَّة؛ لأنَّ اللّغة المثلى عنده هي «التي لا تلتبس كلماتها، ولا تنساح معانيها، ولا تتشابه عن بُعد أو قرب؛ بل هي التي تؤدّي المعاني في فروق واضحة كالفروق بين الرقمين 5، 6. ثمَّ هي اللغة الثريَّة الخصبة، التي يحتاج إليها المتمدّنون؛ بل هي التي تتَّسع أيضاً لاختراع الكلمات الجديدة التي تتطلبها الحاجات النامية المتزايدة لهؤلاء المتمدّنين»[7].

وهنا نجد أنَّ سلامة موسى يقدِّر أهميَّة اللّغة ولا يبخسها حقَّها، لكنَّه يضع شروطاً للّغة المثلى، أو اللّغة الحسنة التي هي –بحسب رأيه– أثمن شيء في الدنيا؛ لأنَّنا نفكّر وننبعث بالكلمات، وسلوكنا في البيت والشارع والحقل والمصنع هو قبل كلّ شيء سلوك لغوي؛ لأنَّ كلمات اللّغة تقرِّر لنا الأفكار والانفعالات، وتُعَيِّن لنا السُّلوك كما لو كانت أوامر؛ بل نستطيع أن نقول: إنَّ سيادة البريطانيين على الهنود، أو المتمدّنين على المتوحشين هي، إلى حدٍّ ما، سيادة لغويَّة[8].

إذاً، يبحث موسى عن لغة تناسب الثقافة العلميَّة المعاصرة، وتستوعب منجزات العلوم في شتَّى ميادين الإبداع العلمي والتقني بوضوح ودقة لا يحدث معها لبس أو غموض، وهذا ما لا يتوافر في نظر موسى في اللّغة العربيَّة الفصحى. ومن ثمَّ عزا تخلّف العرب ورجعيتهم إلى جمود ألفاظ الفصحى، وصعوبة أساليبها وكثرة قواعدها، وعدم ملاءمة مفرداتها للّغة العلميَّة التقنيَّة المعاصرة، الأمر الذي جعل النابهين من الدَّارسين ينصرفون عنها، وعن قواعدها العقيمة إلى لغات أخرى. وهو أيضاً الأمر الذي جعل اللّغتين الإنجليزيَّة والفرنسيَّة؛ بل غيرهما من سائر اللّغات الأوربيَّة، أولى لغات العالم بالعلم والتعليم.

7- سلامة موسى، البلاغة العصريَّة واللغة العربيَّة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د. ت، ص9.

8- المصدر السابق، ص 9-10.

وهكذا أصبحت اللّغة العربيَّة الفصحى عند موسى غير مناسبة لقيام نهضة حديثة؛ وذلك لأنَّ داءها الأصيل هو الكلاسيكيَّة التليدة؛ إذ يقول: «وخلاصة القول إنَّ الداء الأصيل في اللّغة العربيَّة هو الكلاسيكيَّة التليدة، وهي لذلك لا تكتسب طريفاً؛ لأنَّها قانعة بتليدها، وهذه حال يجب ألّا نرضاها نحن، لأنَّها تحول دون أن نكون أمَّة عصريَّة»[9]. ومن ثمَّ علينا إمَّا أن نتعلّم إحدى اللّغات الأوربيَّة الحيَّة (الناطقة) المعاصرة كالإنجليزيَّة أو الفرنسيَّة مثلاً، وإما إصلاح لغتنا العربيَّة الفصحى (الخرساء) القاصرة عن مسايرة العصر في النّطق بلغات الكثير من العلوم والفنون.

يرفض سلامة موسى زعم أنَّ اللّغة دعامة من دعائم الهويَّة، ويزعم أنَّ القول بذلك وهم كبير، فلم تخسر أوربا بترك اللّاتينيَّة التي كانت لغة الكتابة عند جميع المثقفين، عندما اعتمدت كلُّ دولة على لغتها المحليَّة. فلم تكن أبداً لا اللّغة اللّاتينيَّة ولا الدّين المسيحي أهمّ الرَّوابط التي كانت تربط الأمم الأوربيَّة.

ولذلك يطرح موسى عدَّة مقترحات لإصلاح اللّغة العربيَّة، لتكون لغة عصريَّة قادرة على مواكبة التطوُّرات العلميَّة الحديثة؛ فالدَّعوة إلى لغة عصريَّة هي في صميمها دعوة إلى معيشة عصريَّة؛ لأنَّ الكاتب حين يستبيح اعتناق الكلمات العلميَّة كما هي بلا ترجمة، إنَّما هو في الواقع يستبيح حضارة العلم والمنطق والرقي والصناعة، بدلاً من حضارة العقائد والآداب والزّراعة. ولذلك كانت مقترحات سلامة موسى لإصلاح اللّغة العربيَّة لتحوّلها من لغة تليدة إلى لغة عصريَّة، حيَّة، متطوّرة، تستوعب كلَّ ما هو جديد. ويمكن تلخيص هذه المقترحات فيما يأتي:

أ . إلغاء النَّحو وهجر القواعد اللّغويَّة

يرى سلامة موسى أنَّ أهم ما يميّز اللغة الإنجليزيَّة -مثلاً- ويعطيها السَّبق في ميادين التّجارة والصّناعة والثقافة، ويجعل عدد الناطقين بها أكثر من مئتي مليون متعلم، أنَّها قليلة القواعد النَّحويَّة. حتى إنَّه يمكن الاستغناء عن تلك القواعد بلا تأثير يذكر، ويستشهد في ذلك بقول هربرت سبنسر: إنَّه لم يتعلم النَّحو قط، وإنَّه درَّس وألَّف في هذه اللّغة دون أن يحتاج إلى دراسة النَّحو. ويعدّد ميزاتها فيقول: إنَّها لغة غير جنسيَّة، فلا فرق فيها بين المذكَّر والمؤنَّث. كما أنَّ المفرد فيها واحد وما زاد على الواحد فهو جمع، فلا وجود للمثنَّى. كما أنَّ العدد في الإنجليزيَّة ثابت، أمَّا في اللّغة العربيَّة، فمتغير حسب المعدود، وحسب موقعه في الجملة. ومن ثمَّ يرى أنَّ الصَّبي في الإنجليزيّة يعبّر عن العدد من واحد إلى ألف بسهولة، أمَّا في العربيَّة، فإنَّه يحتاج إلى شهور لكي يدرس قواعد العدد. ومن ثمَّ رأى موسى أنَّ مأزق اللّغة العربيَّة يكمن في النحو الذي يمثل عقبة كبرى أمام متعلّميها؛ ولذلك لا مانع من إلغائه. ومن ثمَّ يقول: «ولهذا السبب يجب أن نقتصر من تعليم اللّغة العربيَّة في مدارسنا الابتدائيَّة على تمكين الطالب من المطالعة والفهم، بلا حاجة إلى أيَّة قواعد نحويَّة، وليس عليه حرج أن يقرأ فيرفع المفعول وينصب الفاعل، ما دام يفهم ما يقرأ. حسبه أن يسكّن آخر الكلمات كما نفعل نحن حين نقرأ، وبدلاً من هذه القواعد النحويَّة يجب أن يتعلّم الصبي أكبر مقدار مستطاع من الكلمات...، أمَّا في المدارس الثانويَّة، فنشرع في تعليم أقلّ ما يستطاع من قواعد النحو، ولا نُبَالِي بالإعراب الذي أثبت الاختبار أنَّه لا فائدة منه بتاتاً»[10]. ومن ثمَّ يكون الأَولى والأجدر تعليم الطالب أكبر قدر ممكن من الكلمات بدلاً من تعليمه قواعد النَّحو التي رآها موسى بلا جدوى؛ لأنَّ الحصيلة اللّغويَّة الكبرى من الكلمات تُكْسِبُ الطالب بلاغة المنطق اللّغوي، فيختار الكلمة المناسبة لتدلَّ على المعنى بدقَّة واقتصاد في التعبير بدلاً من الاستطراد البلاغي واللّعب بالكلمات واستخدام المترادفات والاستعارات والمجازات التي يطلق عليها موسى ألاعيب الصّغار، ومن ثمَّ يقرّر أنَّه يجب أن يكون من قواعد التعليم، تعليم البلاغة الجديدة التي توصي بتعليم الصَّبي أكبر قدر من الكلمات التي تجعل اللّغة عنده مرنة ودقيقة في الآن نفسه، قادرة

9- المصدر السابق، ص 68.

10- المصدر السابق، ص 115-116.

على استيعاب مستجدَّات المفاهيم العلميَّة كافة، وأن يحاسب التلميذ في إنشائه على الكلمة الزائدة، كما نحاسبه على الخطأ الذي يقع فيه حين يرفع مفعولاً أو ينصب فاعلاً؛ ولذلك لم يكن غريباً أن يُثني موسى على محاولة كلٍّ من قاسم أمين وأحمد أمين من خلال دعوتهما إلى إلغاء الإعراب.

كما اقترح سلامة موسى لإصلاح اللّغة الفصحى: إلغاء الألف والنون من المثنى، والواو والنون من جمع المذكَّر السالم، وإلغاء التصغير، وإلغاء جمع التكسير كله والاكتفاء بالألف والتاء لغير المذكَّر السالم، وإلغاء الإعراب -كما سبق أن بيَّنا- والاكتفاء بتسكين آخر الكلمات، ورسم حرف كبير عند ابتداء الجمل تأسياً بما يحدث في اللّغات الأوربيَّة، وعدم ترجمة الألفاظ الأوربيَّة والاكتفاء بتعريبها، كأن نقول (بسكيلت) ولا نقول درَّاجة[11].

ب. إحلال الحروف اللّاتينيَّة محلَّ الحروف العربيَّة

يرى سلامة موسى أنَّ الخطوة الثانية التي يجب اتّخاذها لإصلاح اللّغة الفصحى هي: إحلال الحروف اللاتينيَّة محل العربيَّة، ورأى أنَّ أهمّ مظاهر تخلّف مجمع اللّغة العربيَّة تبدو في تمسُّكه بالحروف العربيَّة في الكتابة، تلك الحروف التي تُعدُّ في رأيه عاجزة عن توصيل النُّطق السليم للمصطلحات العلميَّة الأوربيَّة الحديثة إلى من يقرأها. ويرى أنَّ في اتخاذ الحروف اللّاتينيَّة مظهراً من مظاهر الرُّقي والتمدُّن، وخطوةً إيجابيَّةً نحو اللّحاق بركب الحضارة العلميَّة الحديثة؛ بل هو نقلة من طور البداوة إلى طور العمران، الأمر الذي من شأنه فضّ النّزاع بين الشَّرق والغرب، والانفتاح على الثقافة العالميَّة والانخراط فيها[12]. كما يرى عدَّة ميزات أخرى في استخدام الخطّ اللاتيني، كالتوحيد البشري؛ حيث يصبح هو خطّ القراءة والكتابة الوحيد لدى جميع الأمم التي تنتج العلم وتمتلكه، والتي تنتفع به وتتعلّمه. ويزول الانفصال النَّفسي بين الشرقيين والغربيين. وتزيد القدرة على استحداث كلمات جديدة بإلحاق بعض المقاطع إلى بعض الكلمات، ولا يكون ذلك في الخطّ العربي. بالإضافة إلى سهولة استعمال الكلمات العلميَّة دون حرج، وفتح آفاق جديدة أغلقها استخدام الحرف العربي لكنَّها تنفتح باستخدام الخطّ اللاتيني، هذا فضلاً عن أنَّ سرعة تعلّم الخطّ اللاتيني يُقدَّر بعُشر الوقت الذي يستخدمه تعلّم الخطّ بالحرف العربي[13].

ج . تمصير اللغة واستخدام اللّغة العَاميَّة

دعا سلامة موسى على صفحات مجلة الهلال إلى مناصرة اللّغة العَاميَّة، وجعلها اللّغة الرَّسميَّة بدلاً من الفصحى؛ لكونها لغة النَّاس في المعاملات اليوميَّة، وهي الأكثر فهماً من الجميع، كما أنَّها أوفى تعبيراً، وأدقّ معنى، وأحلى ألفاظاً؛ الأمر الذي يجعلها أجدر من الفصحى في أن تكون هي اللّغة الرَّسميَّة؛ حيث إنَّ اللّغة الفصحى تبدو كلغة الكهَّان في المعابد القديمة لا يستطيع فهمها عامَّة الناس فضلاً عن بعض الخاصَّة الذين لم يتلقوا تعليماً لغويَّاً متخصّصاً.

يؤكّد سلامة موسى أنَّ اللّغة الفصحى لغة جامدة، وأنَّ مصيرها الموت، وهي تعمل على تفكيك وحدتنا القوميَّة المصريَّة، وتجعل منَّا أتباعاً لثقافة مريضة، هي الثقافة العربيَّة الشرقيَّة[14]. ويرى أنَّ اللغة الفصحى مثقلة بقواعدها ومفرداتها التي تجعل من الصعوبة تعلّمها،

11- عصمت نصَّار، فكرة التنوير بين لطفي السيّد وسلامة موسى، ص 165.

12- المرجع السابق، ص161.

13- انظر: سلامة موسى، البلاغة العصريَّة واللّغة العربيَّة، ص 117-118

14- عصمت نصَّار، مرجع سابق، ص 163.

فضلاً عن عجزها عن تأدية أغراضنا الأدبيَّة، فتعليم الطبّ بالعربيَّة كارثة. أمَّا اللّغة العاميَّة، فبها تقوم الدراما التي لا تقوم على الفصحى إلّا في أضيق الأحيان، وبها تتحقّق هويَّتنا المصريَّة؛ لأنَّ اللّغة الفصحى تبعثر وطنيتنا المصريَّة وتجعلها شائعة في القوميَّة العربيَّة. فالمتعمّق في اللّغة الفصحى يشرب روح العرب، ويعجب بأبطال بغداد القدماء، بدلاً من أن يشرب الرُّوح المصريَّة ويدرس الرُّوح المصريَّة[15].

وهنا يتبلور مفهوم الهويَّة عند سلامة موسى في الهويَّة المصريَّة فقط، وليس الهويَّة العربيَّة أو الإسلاميَّة، وهي –لا شك– هويَّة ضيقة جدًّا لا تعبّر عن الهويَّة بمعناها العام؛ بل هي هويَّة مجتزأة من هويَّة أكبر هي الهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة التي تعبّر عن أكبر مساحة جغرافيَّة من المحيط إلى الخليج، حيث وحدة اللّغة والتاريخ والدّين والثقافة. وهو بدعوته هذه إلى تمصير اللّغة أو هجرة الفصحى إلى العاميَّة متأثر بدعوات قاسم أمين وأحمد لطفي السيد والسير ويلكوكس الذي دعا إلى هجرة اللّغة الفصحى هجرة تامَّة واصطناع العاميَّة، وقام بترجمة الإنجيل إلى اللّغة العاميَّة المصريَّة الذي قال عنه سلامة موسى (المسيحي القبطي): إنَّه أوقع في النَّفس من الإنجيل المترجم إلى اللّغة الفصحى[16].

ثمَّ يعلن سلامة موسى أنَّ اللّغة العربيَّة ليست اللّغة المعبّرة عن مزاجنا العلمي، وأنَّنا الآن نرطن اللّغة الفصحى رطانة، ولم تشربها بعدُ نفوسنا، ولا أمل في أن تشربها لأنَّها غريبة عن مزاجنا، ولا تتناسب قطّ مع لغة التقدُّم والتحضُّر والتمدين؛ وذلك لأنَّها لغة بدويَّة، والثقافة هي بنت الحضارة وليست بنت البداوة، فلهذا يشقُّ علينا جدًّا أن نضع معاني الثقافة في هذه اللّغة سواء بالترجمة أم بالتأليف[17]. ويرفض سلامة موسى زعم أنَّ اللّغة دعامة من دعائم الهويَّة، ويزعم أنَّ القول بذلك وهم كبير، فلم تخسر أوربا بترك اللّاتينيَّة التي كانت لغة الكتابة عند جميع المثقفين، عندما اعتمدت كلُّ دولة على لغتها المحليَّة. فلم تكن أبداً لا اللّغة اللّاتينيَّة ولا الدّين المسيحي أهمّ الرَّوابط التي كانت تربط الأمم الأوربيَّة؛ فإنَّ الإنجليز قد حاربوا الأمريكيين وهم ينتمون إلى لغة واحدة ودين واحد. ولم تكن الحروب في القرون الوسطى حين كانت اللّغة اللّاتينيَّة عامَّة أقلّ ممَّا كانت عقب النَّهضة[18]. فالشعور بالنَّهضة عند سلامة موسى هو نفسه شعور بالاستقلال، والناهضون الذين دعوا إلى العلم والأدب والتجديد في الأخلاق والسياسة شعروا بكرامة قوميَّة، بعثتهم على الإكبار من شأن اللّغة القوميَّة، فاتَّجه نظرهم إلى المستقبل دون المبالاة بالرَّوابط التاريخيَّة في الماضي. لينتهي موسى إلى القول: «ولو أنَّ الأوربيين وضعوا الدّين ولغة الدّين فوق القوميَّة لكانت أوربا الآن دولة واحدة عاصمتها روما»[19].

ولا شكَّ في أنَّ دعوة موسى إلى هجر اللّغة الفصحى هي دعوة واهية، عمل الكثيرون من الدَّارسين والباحثين على بيان تهافتها، وبيان أنَّ اللّغة العربيَّة الفصحى لغة طيّعة مرنة تتناسب مع كلّ العلوم وتلائم الأغراض كافةً، وتناسب كلَّ تطوُّر مأمول، ولا يضيرها أبداً دخول بعض المصطلحات العلميَّة إليها، وما أكثر المصطلحات التي أضيفت إليها، وذابت في مجالها العام من المجالات كافةً: السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة؛ كالديمقراطيَّة والليبراليَّة والبراجماتيَّة والدوجماطيقيَّة والأرستقراطيَّة وغيرها ممَّا يصعب إحصاؤه! أمَّا زعم أنَّها لغة صعبة، فإنَّ ذلك يعود إلى عدم العناية الكافية بتدريسها في مراحل التعليم المختلفة. كما أنَّ الدعوة إلى استبدال اللّغة العاميَّة بها هي أيضاً دعوة متهافتة لا تصمد أمام النقد؛ لأنَّ اللّغة العاميَّة لغة فقيرة في مفرداتها متغيّرة من قطر إلى آخر؛ بل من مدينة إلى أخرى داخل القُطر الواحد، ما يفقد اللّغة أهمَّ وظائفها وهي القدرة على التَّواصل والدّقة في الإحاطة بالمعنى، فضلاً عن أنَّها تعاني الاضطراب في قواعدها وأساليبها ومعاني ألفاظها، وتؤدّي في النّهاية إلى تقسيم القُطر الواحد وعدم وحدة أجزائه.

15- سلامة موسى، اليوم والغد، ص 74.

16- المصدر السابق، ص 75.

17- المصدر السابق، ص 78.

18- سلامة موسى، ما النهضة، ص 74.

19- المصدر السابق، ص 75.

إنَّ سلامة موسى لم يكن يهاجم اللّغة الفصحى، كما ذهب البعض، حقداً على الحضارة الإسلاميَّة أو محاولة من جانبه لقطع الصّلة المباشرة بين المصريين والقرآن، أو رغبة منه في هدم أحد الركائز الأصليَّة التي تقوم عليها القوميَّة العربيَّة، أو لشعوره الشَّخصي بأنَّه ينتمي إلى أقليَّة مقهورة في مجتمع مغالٍ في تمسُّكه بتراثه التليد، ولا حتى نتيجة لتأثره ببعض التيَّارات السائدة في ذلك الوقت. ولكن كما يقول عصمت نصَّار يرجع إلى تعصُّبه الشديد للحضارة الغربيَّة، ورغبته في ربط الثقافة المصريَّة على وجه الخصوص بالثقافة الأوربيَّة، التي كان يرى فيها الخلاص والتقدُّم والتمدُّن، ومن ثمَّ كان لزاماً عليه تمزيق الرَّوابط الأصليَّة التي تربط مصر بالحضارة الشرقيَّة العربيَّة. وذلك يتلاءم مع برنامجه التنويري العام الذي أعرب عنه في أوَّل كتاباته[20]، وأوردناه نحن في مقدّمة هذا البحث.

2. الدّين:

يعمل الدّين كهويَّة مميَّزة للشّرقي منذ عصر الفتوحات الإسلاميَّة، وأصبح هو معيار التفرقة بين الجميع، فلا فرق لعربي على أعجمي إلّا بالتّقوى. وأصبح الحاكم في كلّ العصور لا هويَّة تُميِّزه سوى أنَّه حاكم مسلم، واستمرَّت هذه النَّزعة حتى العصور الحديثة. ومع وقوع معظم الدّول العربيَّة تحت السَّيطرة التركيَّة، قوي التأكيد على الهويَّة الإسلاميَّة، هويَّة الدّين، على حساب هويَّة اللّغة، رغبةً في دمج القوميَّات الأخرى المتعايشة مع الأتراك داخل الإمبراطوريَّة التّركيَّة القائمة حينذاك، أو ما سُمّي وقتها بـ«التتريك».

كذلك يمثل الدّين في بلاد المغرب العربي اليوم الهويَّة الوطنيَّة الجامعة؛ حيث إنَّ غالبيَّة السُّكان مسلمون سنيُّون مالكيُّون. فالدّين من وجهة نظر الكثيرين هو الدّعامة الأهمّ لتمييز الهويَّة في الشَّرق، فاللّغة يحفظها القرآن وصحيح السُّنَّة النَّبويَّة، والثقافة مرتبطة بالدّين: كالفلسفة الإسلاميَّة والتَّاريخ الإسلامي والحضارة الإسلاميَّة والفنّ الإسلامي... إلخ. ولذلك نجد أن الحديث عن المصير الإسلامي هو الحديث عن الهويَّة، أو الحديث عن الهويَّة هو الحديث عن المصير الإسلامي، فمأزق الهويَّة هو مأزق المصير الإسلامي. ولا يُعدُّ ذلك قاصراً على الهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة فقط، فهناك هويَّات أخرى لا تقوم إلّا على الدّين وحده، كالهويَّة اليهوديَّة التي لا تستند إلّا على الدّين اليَّهودي وحده، فاليهوديَّة، في تفسيرها الصّهيوني، دين وسياسة.

ولكنَّ المناهضين لذلك الرأي؛ أي إنَّ الهويَّة تقوم على الدّين وحده، يرون أنَّ في ذلك خطورة عظيمة على الأوطان من اعتماد الهويَّة على الدّين؛ لأنَّ ذلك يؤدّي إلى شقّ الصَّف الوطني والتنازع في حالة الأوطان التي يوجد فيها أكثر من دين. وهو الأمر القائم مثلاً في مصر، كما يشير حسن حنفي قائلاً: «فالإسلام دين ودولة، هو الدّين الرَّسمي للبلاد، والشَّريعة الإسلاميَّة دستورها، والحاكميَّة فيها لله، وهو ما يخيف الأقباط باعتبارهم أهل كتاب أو أهل ذمَّة، وتطبيق الحدود عليهم دون مساواة في المواطنة ومساواة في الحقوق والواجبات، وهو ما يخيف أيضاً العلمانيين واللّيبراليين والقوميين والاشتراكيين والماركسيين»[21].

ومن هذا المنطلق ينطلق سلامة موسى، فهو يرى أنَّه لا يمكن أن تتأسَّس الهويَّة على الدّين؛ لا لأنَّه يخشى على الدَّولة من التشظّي والانقسام، ولكن لأنَّ الدّين عنده أحد موضوعات التراث الخاضعة للشكّ والنَّقد، وأنهَّا تضمُّ مجموعة من الغيبيَّات لا سبيل إلى تأكيدها بالمنهج العلمي التَّجريبي، ما يوقعها من وجهة نظره ضمن الخرافات والأساطير، فكيف يمكن أن تتأسَّس الهويَّة على خرافات وأساطير؟

وهذا ما يسعى إلى تأكيده منذ بداياته، وخاصَّة في كتاب «نشوء فكرة الله»؛ حيث يعرّف سلامة موسى الدّين بأنَّه: «عبارة عن قوَّة خارقة

20- عصمت نصَّار، مرجع سابق، ص 170.

21- حسن حنفي، الهويَّة، ص 68.

لنواميس الطبيعة يحترمها الإنسان ويعبدها»[22]. ويعود بنشأة الدّين إلى تلك الطّقوس التي يقصد بها احترام الموتى، فالقبائل البدائيَّة لا تميّز بين الله الخالق وروح الميت؛ بل تعبّر عن الاثنين بكلمة واحدة. ويعطي مثالاً قبائلَ (الكومبابا) في أفريقيا التي يعبد أفرادها روح الميت في الموضع الذي كان يقيم فيه صاحب الرُّوح قبل موته، وإذا كان الميت عظيماً اعتقدوا أنَّ روحه سكنت جبلاً أو سحابة حتى إذا مرَّت بهم عبدوه واستمطروه. وهم يسترضون الرُّوح بقربان يقرّبونه على قبره. ومن هنا تعرف أصل القربان وأصل الصَّلاة. فالقربان يقدّم اعتقاداً بأنَّ الرُّوح تجوع وتطلب طعاماً، والصَّلاة تقدّم استجلاباً للأمطار أو استنصاراً بالآلهة على الأعداء. وهكذا يرى سلامة موسى أنَّ أصل الأديان كلها هو: «أن يعبد الإنسان أباه الميت ويسترضيه بالأدعية (الصَّلاة) والقربان (الطعام)، فإذا اشتهر ميت، عبدته القبيلة كلها، وصار إلهاً للجميع، وما الأساطير التي تتجمَّع حول اسمه وتُحكى سوى أعمال كبيرة قام بها في حياته، وكبَّرتها المُخيّلة في الإنسان فبالغ في حكايتها، والإنسان ميَّال بطبيعته إلى المبالغة حبَّاً في إتيان الغريب الخارق للعادة، لما في ذلك من تمييز الحاكي على أقرانه، وإذا تمَّ تداول هذه الأساطير وكثرت، حفظها الحفَّاظ واحترفوها، وصاروا بذلك كهنة الدّين وأئمته، وصارت الأساطير كتب الدّين المقدَّسة»[23].

سلامة موسى غير مهموم إلّا بالمستقبل، لا ينظر إلى الوراء، وإنَّما يولي وجهه شطر المستقبل فقط. فهويَّة الإنسان في تجدُّده لا في جموده، في تفاعله وتفتّحه لا في عزلته، في مواكبة العصر لا التمترس خلف أوهام ما الهويَّة الماضويَّة إلَّا وهم منها.

وهكذا يرفض سلامة موسى وجود الله كما هو في الأديان السماويَّة؛ بل يرى -وهو في ذلك متأثر بماركس- أنَّ النَّاس هم الذين خلقوا الإله والكتب المقدَّسة، وما الكهنة سوى متربّحين من الدّين محترفين له. ويواصل موسى هجومه على العقائد الدينيَّة، ومنها عقيدة البعث، فيرى أنَّها عادة اعتقدها الإنسان عن طريق الظّن، فكما أنَّ نَفَس الإنسان يعود إليه بعد الإغماء أو فقدان الوعي في حياته، فإنَّه ظنَّ أنَّ الرُّوح ستعود إليه بعد الموت، ولذلك نشأت عادات التحنيط في مصر، والحرق في الهند، والدفن في بقاع مختلفة من العالم. وما كان التحنيط في مصر إلّا لأنَّهم قدَّسوا موتاهم وأحبّوهم، أمَّا الحرق والدفن، فكان خوفاً من عودة أرواح هؤلاء الأشرار لمعاكسة الأحياء[24]. لينتهي من ذلك كله إلى رفض العقائد الدينيَّة كافةً، معتقداً أنَّ عبادة الجثث هي أصل لكلِّ العبادات الحاضرة، وأنَّ الأرواح هي أصل الآلهة الحاضرة.

وقد كان من البدهي أن ينسف سلامة موسى الاعتقاد الدّيني وهو بصدد بحثه عن طريق النَّهضة، فالدّين عنده من أكبر معوقات النّهوض، كما كانت الكنيسة الكاثوليكيَّة وكهنتها في أوربا أكبر عوائق النَّهضة والتقدُّم[25]. والانحطاط في أيّ عصر لا يعني أنَّ هناك أذهاناً متنبّهة أرادت أن تنهض وحجرت عليها السُّلطة الدّينيَّة، ومنعتها من التفكير الحر، وإنَّما الانحطاط في حقيقته هو انحطاط الذّهن البشري نفسه، حيث ينظر إلى الدّنيا من زاوية العقيدة والمذهب، وأن تأخذ العقائد مكان الآراء، والجزم الفكري مكان الشكّ والبحث.

إذاً، ينتقد سلامة موسى الدّين انطلاقاً من سؤال النَّهضة، فالأديان الرَّاهنة -من وجهة نظره- تتدخَّل في أمور العالم وتعرقل سير الترقي؛ لأنَّ الرّقي يقتضي التغيير، ولا تغيير بغير بدعة جديدة. ولكنَّ الأديان، بسبب الصفة المقدَّسة التي تتَّصف بها، تقف جامدة لا

22- سلامة موسى، نشوء فكرة الله، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د. ت، ص9.

23- المصدر السابق، ص 10.

24- المصدر السابق، ص 12.

25- انظر: سلامة موسى، مقالات ممنوعة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د. ت، ص 33.

تقبل تغييراً، فتعمل بذلك على جمود الأمَّة. والدّين إذا خرج من دائرة علاقة الإنسان بالكون، وأخذ يقرّر أصول المعاملة بين النَّاس من تجارة وزواج وامتلاك وحكومة ونحو ذلك، فإنَّه عندئذٍ يقرّر الموت لكلّ من يؤمن به[26]؛ لأنَّه سيمثّل استبداداً يعيق حرّيتهم. والاستبداد عند سلامة موسى ليس هو الاستبداد السياسي فقط الذي يؤخّر النَّهضة ويعطّل الإصلاح، ولكنَّه استبداد ديني وثقافي؛ فالمستبدّ الدّيني هو من يصرُّ على أنَّ غيبيَّاته يجب أن تكون المذهب الوحيد الذي يعمُّ الدّنيا، وأنَّ من يخالفه في العقائد الخاصَّة به يجب أن يُعَاقب، مع أنَّ عشر دقائق تقضيها معه في مناقشتها تدلُّ على أنَّه لا يفهمها. بينما المستبدُّ الثقافي هو من يتجسَّس على ما نقرأه من كتب، وما نفكّر فيه من آراء، فيحاول أن يمنعنا من القراءة والتفكير؛ لأنَّه مستبد، ويجب أن نفكّر مثله فقط[27].

وهكذا لا تغدو الأديان السماويَّة والوضعيَّة –على حدٍّ سواء– عند سلامة موسى سوى ثقافة لا غنى للرَّجل المثقف عنها. فالدّين أمر شخصي، ولا يمكن أن يكون عامَّاً. فهو يعتقد بدين مختلف ليس له وحي ولا مؤسّس ولا كهنوت، يدعو فقط إلى الحريَّة، حريَّة الفكر والقول، ولا شأن له بما يعبد الآخرون، ويعمل على تطوُّر البشر. دين يشبه ما دعا إليه الأدب الفرنسي الحديث، من تحويل القيم من أخرويَّة إلى دنيويَّة؛ فإذا كان علينا أن نمارس الفضيلة ونصلّي ونصوم حتى نستمتع بالفردوس السماوي الأخروي، ولا نتعرَّض للعقوبة بعد الموت، فإنَّه يجب علينا أن نكون صالحين، وأن نمارس الفضيلة، كي نخدم المجتمع البشري، ونرقى بشخصيتنا أخلاقاً ومعارف، ونجعل من كوكبنا فردوساً نجد فيه السَّعادة والخير والشَّرف[28].

وهكذا يستبعد سلامة موسى الدّين، لأنَّه عائق حضاري يعوق النهضة والتقدُّم، ولأنَّه ينتمي إلى التراث الذي لا يلائم الحاضر، ولا يُعِينُ على مواكبة التطوُّر، معتقداً أنَّ العقليَّة الدّينيَّة عقليَّة نقليَّة جامدة تحفظ النّصوص وتكرّرها، وتصنع منها قيوداً ضدَّ كلّ فكر متحرّر، تماماً كما كانت الكنيسة في العصور المظلمة.

3. الثقافة

تعتمد هويَّة أيَّة أمَّة على ثقافتها الذّاتيَّة التي حاولت الإجابة عن تساؤلاتها الخاصَّة. وتقوم الهويَّة الإسلاميَّة على الثقافة الإسلاميَّة التي تربط بين المسلمين جميعاً على اختلاف لغاتهم وجنسيَّاتهم وأعراقهم. وتضمُّ الثقافة التي تتأسَّس عليها الهويَّة الآداب والفنون والعلوم كافةً التي تنتجها الظّروف التاريخيَّة والحضاريَّة للأمَّة. وتشمل هذه الثقافة العلوم الإسلاميَّة النقليَّة والعقليَّة، الكلام والفلسفة والتصوُّف والأصول، والعلوم النقليَّة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، والعلوم العقليَّة الرياضيَّة: الحساب والفلك والجبر والهندسة والموسيقا، أو الطبيعيَّة: الطب والصيدلة والمعادن والنَّبات والحيوان. وهي العلوم التي مازالت تربط جميع أرجاء العالم الإسلامي. وإذا كانت الدَّولة الإسلاميَّة، مثل الإمبراطوريَّة العثمانيَّة، قد انتهت، فإنَّ الثقافة الإسلاميَّة ما زالت باقية. لها مخطوطاتها وجامعاتها ومعاهدها ومدارسها، ومازال طلبة العلم ينتقلون بين المعاهد الإسلاميَّة الكبرى في الأزهر والقيروان والزَّيتونة، وما زالت الآثار الإسلاميَّة يتوحَّد بها الجميع. فما يربط المسلمين هو الإسلام، باعتبار لغته العربيَّة، لغة القرآن والثقافة الإسلاميَّة[29].

والثقافة عند سلامة موسى تسبق الحضارة وتؤدّي إليها؛ لأنَّ الثقافة بمثابة الفكرة والحضارة بمثابة المادَّة. وذلك انطلاقاً من أنَّ التعرُّف يؤدّي إلى التأثر، والتأثر يؤدّي إلى التحرُّك. فنحن نتعرَّف الأشياء، ثمَّ نتأثر بهذا التعرُّف، فنتحرَّك به إلى عمل ما. وهذا العمل

26- رفعت السعيد، الليبراليَّة المصريَّة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 2007، ص 166.

27- انظر: سلامة موسى، كتاب الثورات، مطبعة المستقبل، القاهرة، 1954، ص 45-47.

28- سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، مجلة إبداع، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، الإصدار الثالث، المجلد6/5، شتاء/ ربيع 2008، ص251.

29- حسن حنفي، الهويَّة، ص 71.

قد يكون اختراع آلة أو اكتشاف عقار أو إيجاد نظام، وهذه هي الحضارة[30]. فالثقافة علوم وفنون وفلسفات وعادات وتقاليد واتجاهات، تكسبنا جميعاً مزاجاً معيَّناً نتَّجه به في سيرتنا ومعاشنا، ونؤسّس به مجتمعاً يتَّفق ومبادئ هذه المعارف ولا يتنافر معها.

ويرى سلامة موسى أنَّه لا بدَّ أن يحدث في مجتمعاتنا انقلاب ثقافي ضدَّ ثقافتنا الرَّاكدة التي لا تتحرَّك ولا تتباين ولا تتنَّوع. فالمجتمع المتحرّك يحتاج إلى ثقافة متحرّكة متباينة متنوّعة؛ ولذلك يعمل الانقلاب الثقافي لإيجاد انقلاب في الحضارة. وهذا هو ما فعلته الصين واليابان وتركيا وإيران، فإنَّها حين أرادت أن تأخذ بالحضارة العصريَّة اضطرَّت إلى أن تأخذ -قبل ذلك- بثقافة العلوم العصريَّة[31]. وهو هنا يرى أنَّ الثقافة السائدة في بلادنا هي ثقافة زراعيَّة، وليست ثقافة العلوم العصريَّة والصّناعات التقنيَّة، ومن ثمَّ وجب علينا الانقلاب على تلك الثقافة الزراعيَّة والأخذ بكلّ أساليب الثقافة الغربيَّة، إذا أردنا أن نشارك في ركب الحضارة؛ لأنَّ كلَّ حضارة تحتاج إلى ثقافة تنشئها ثمَّ تفسّرها ثمَّ تلائمها وتماشيها. وإلَّا حدث التزعزع الاجتماعي الذي ينشأ من التنافر بين وسط حضاري جديد ووسط ثقافي قديم. وأقلُّ النَّتائج التي يثمرها هذا التَّنافر -من وجهة نظر سلامة موسى- أنَّ الفرد الذي يعيش فيه ويعانيه لا يؤمن بتقاليده وعقائده وتراث آبائه من أخلاق، ثمَّ هو مع ذلك لم يتهيَّأ بثقافة جديدة تزوّده بميزات جديدة من العقائد والأخلاق، وهو هنا يعيش بلا ضمير[32].

وهنا يرى موسى أنَّ من مستلزمات التغيُّر الثقافي أن تتغيَّر لغة المجتمع إلى اللّغة التي تنتج الثقافة، حيث يتمُّ بسهولة استيعاب العلوم والفنون العصريَّة، ولا يكون هناك حاجز بين الأمَّة وبين تقدُّمها التقني والصّناعي. فاللّغة هي قاعدة الثقافة، ولا يمكن بتاتاً إيجاد ثقافة راقية بلغة منحطَّة، ولا ثقافة متحرّكة بلغة جامدة؛ لأنَّ تحرُّك الثقافة ورقيّها يجب أن يستتبعا رقيَّ اللّغة وتحرُّكها؛ أي تطوُّر ألفاظها القديمة وتلبّسها بالمعاني الجديدة، أو اصطناع ألفاظ جديدة أجنبيَّة أو وطنيَّة. ويبرّر سلامة موسى في ذلك الإطار كيف تخلَّت أوربا عن اللّغة اللّاتينيَّة في عصر النَّهضة، واتَّجهت إلى اللّغات العاميَّة الوطنيَّة فكانت ثورتها الحضاريَّة والثقافيَّة، وهو الأمر نفسه، كما يرى موسى، الذي حدث في الصّين، والذي يفسّر انقلابها الثّقافي؛ فقد بقيت آلاف السنين وهي تعتمد على لغة أو كتابة قديمة حجبت عنها الحضارة العصريَّة، فلما استقرَّ رأيها على الأخذ بالحضارة الحديثة عمدت إلى لغتها فاستحدثت منها طرازاً جديداً للآراء يتَّفق وضرورات هذه الحضارة. ومن ثمَّ كانت دعوة سلامة موسى لنبذ اللّغة العربيَّة الفصحى والانقلاب عليها إلى لغة أخرى عصريَّة تقبل التطوُّر وتقدر على استيعاب الفنون والعلوم واصطناع الألفاظ الجديدة. ولا يجد فيها المفكّر حرجاً يُضَيّق عليه تفكيره ويُضَلّله باتخاذ ألفاظ لا تؤدّي أغراضه، أو تمنعه من أن يتناول بعض الموضوعات العلميَّة أو الفنيَّة أو الفلسفيَّة؛ لأنَّه يجد عجزاً في اللّغة عن أداء معانيها[33].

كما أنَّ من مستلزمات الانقلاب الثقافي عند سلامة موسى تفعيل الديمقراطيَّة في الشَّارع المصري، وأن تتشرَّبها نفوس وعقول المصريين؛ لأنَّها لا يمكن أن تصبح نظاماً صحيحاً في الحكم في بلادنا قبل أن تصبح نظاماً في المجتمع. فالنّظام الإقطاعي الذي ساد البلاد قبل ثورة يوليو 1952 لا يمكن أن يُهيّئ للحكم الدّيمقراطي، وكذلك النّظام الزّراعي الإقطاعي أو شبه الإقطاعي لا يمكن أن يهيّئ للحكم الدّيمقراطي؛ إذ كيف نطالب الفلَّاحين في قراهم النائية، في فقرهم المدقع، في اعتمادهم الأعمى على مالك الأرض الثّري، وأخيراً في جهلهم التَّام بشؤون الشَّعب، وأميَّتهم الكاملة في المعاني السياسيَّة والاقتصاديَّة، كيف نطالبهم بأن يكون لهم رأي في نظام الحكم وبرامج السياسة ومقدار الضرائب وحقوق الصحافة وحريَّة الخطابة؟ إنَّ هذا محال. وقد كان محالاً في أوربا إلى أن نقلت الفلَّاحين

30- سلامة موسى، ما النهضة، ص 95.

31- المصدر السابق، ص 96.

32- المصدر نفسه.

33- المصدر السابق، ص 98.

من مزارعهم إلى المصانع، أو إلى أن منحت فلّاحيها حقوق عمّال المصانع مثل تأليف النّقابات[34]. فالثقافة الزّراعيّة دائمًا ترتبط بالاستبداد والقمع والقوّة والعنف والتكتّم والرّقابة والعقاب، وهو ما يتنافى مع قيم الدّيمقراطيّة قلباً وقالباً.

ويؤكّد موسى أنَّ من مستلزمات الانقلاب الثقافي في بلادنا الاهتمام بالعلم أكثر من الأدب، وتفعيل الثقافة العلميَّة التقنيَّة على حساب الثقافة الأدبيَّة؛ لأنَّنا في نهضتنا الحاضرة نحتاج إلى العلم؛ إذ هو وسيلة التمدُّن، ولا تمدُّن ولا قوَّة بلا علم، وأنَّنا نستطيع أن نؤجّل «التَّرف الذّهني» أو الأدب كما يفهمه بعضنا، «ماكبث» و«الملك لير» بلا ضرر. وذهب أيضاً إلى أنَّه عندنا ما يكفينا من ذلك «الترف الذهني»، الحسن والفاسد، في أبي تمام وابن الرومي والمتنبي وأبي نواس، وإذا كان لا بدَّ من الأدب، فليكن أدب الكفاح والرّسالة. فالقرَّاء العرب عند موسى يحتاجون إلى موسوعة مثل الموسوعة التي كان يشرف على تحريرها «ديدرو»، وكان يشترك فيها فولتير، والتي هيَّأت الشَّعب للثورة الكبرى، وهذه الموسوعة هي تسعة وتسعون في المئة علوم وصناعات[35].

وقد رأى أيضاً أنَّ من مستلزمات الانقلاب الثقافي «تحرير المرأة»، وهذا التَّحرير لا يكون إلَّا بأن تتصرَّف المرأة في بلادنا كما تتصرَّف في أوربا، فقد افتتن سلامة موسى بهيئة الأوربيَّات اللّواتي يجبن الشوارع سافرات في المتاجر والمصانع ودور الحكومة، وذلك في أثناء زيارته الأولى للغرب[36].

وهنا يمكننا القول إنَّ سلامة موسى قام بالتمييز بين أربعة تحديدات ممكنة فيما يخصُّ الثقافة: الأوَّل: عقلي، يرفض العلوم والفنون والفلسفات كافةً العربيَّة الإسلاميَّة وأصولها اليونانيَّة؛ لأنَّها أصبحت بالية لا تصلح للحاضر ولا للمستقبل، وأن مجرَّد دراستها مضيعة للوقت؛ لأنَّ العقل الذي أنشأها عقل ماضوي انتهت صلاحيته في الوقت الحاضر، ولا بدَّ من تجاوز هذا العقل الأصولي أو الكلامي أو الصُّوفي، إلى العقل العلمي المملوء بالثقافة التقنيَّة والعلميَّة المعاصرة. والثاني: سياسي، يرفض الحكومات الدينيَّة كافةً ونظام الخلافة، إلى الديمقراطيَّة التي يجب أن تتشبَّع بها قلوب الجماهير وعقولهم قبل أن يفرضها السَّاسة على أرض الواقع. والثالث: أنثروبولوجي يحاول تحرير المرأة من ناحية، ومن ناحية أخرى تحرير العقول من العادات والتقاليد كافةً التي ورثوها عن المجتمع الزّراعي، بما فيها المعتقدات الدّينيَّة والأعراف والأخلاق، والتحلّي بقيم وعادات وتقاليد وأخلاق المجتمع الصّناعي. والرابع: اقتصادي، مؤكّداً أنَّ الاشتراكيَّة هي النّظام الاقتصادي الأمثل، وأخذ يدافع عنها ويبيّن ما علق بالأذهان من مثالبها، وأنَّها ليست ضدّ الدّين، فهي قبل كلّ شيء نظام مالي لا دخل له في الدِّين، ولا تسعى للاستيلاء على الحكم عن طريق الثورات أو الانقلابات، فجهاد الاشتراكيين في الانتخابات البرلمانيَّة دليل على أنَّهم يدخلون البيوت من أبوابها، ويريدون الوصول إلى أغراضهم بالوسائل الشَّرعيَّة، كما لا تسعى إلى مصادرة الأملاك أو إلغاء الطبقات. وأنَّ سائر التّهم التي توجَّه إليها أقرب إلى تخبُّط المعتوهين منه إلى تفكير العقلاء[37]. فغاية ما يصبو إليه سلامة موسى من الاشتراكيَّة هو حلم كأحلام الفلاسفة، يحلم بأن يرى هيئة اجتماعيَّة يقعد فيها الفرد إلى المائدة لكي ينعم بالطعام الفاخر، ولا يرى إنساناً واقفاً قريباً منه يحسده على نعيمه ويتضوَّر جوعاً[38].

وهكذا عبَّرت الثقافة عند سلامة موسى عن التخلّي عن العادات والتقاليد التي يتحلَّى بها المجتمع الزّراعي، وأن يتعلّم عادات وتقاليد جديدة هي عادات المجتمع الصّناعي، وأن يتشرَّب قيم الديمقراطيَّة الغربيَّة، وأن يتخلّى عن لغته التي لا تتناسب مع الحضارة العصريَّة

34- المصدر السابق، ص101.

35- المصدر السابق، 107.

36- عصمت نصَّار، مرجع سابق، ص 483.

37- سلامة موسى، الاشتراكيَّة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د. ت، 25.

38- سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1926، ص 66.

الجديدة، وأن تحذو المرأة في بلادنا حذو المرأة في أوربا في كلّ شيء، ولا يعني هذا إلّا التخلّي التّام عن كلّ ما يميّز هويَّتنا الشَّرقيَّة والفناء في الهويَّة الغربيَّة. الأمر الذي يطرح سؤالاً غاية في الأهميَّة وهو: بأيّ معنى فهم الاتجاه العلماني التغريبي الهويَّة؟ وهو ما سنجيب عليه في المحور الآتي.

رابعاً: خصوصيَّة مفهوم الهويَّة من المنظور العلماني

قلنا فيما سبق: إنَّ سلامة موسى ارتضى الانضمام إلى التيَّار العلماني، وكان من أبرز ممثليه في الثقافة العربيَّة، فقد اقتفى أثر شبلي شميل وفرح أنطون، وآمن بالأفكار العلمانيَّة، ودعا إلى فصل الدّين عن العلم والأخلاق والتربية، وعن أمور السياسة والدَّولة، مقتفياً في ذلك أثر العلمانيين والماركسيين. وهو الأمر الذي أعلنه سلامة موسى في أكثر من موضع في كتاباته المتعدّدة، حيث يقول: «وأسوأ ما تصاب به أمَّة أن يتَّحد الدّين مع الاستبداد، وأن يتحالف الطغاة مع الكهنة بحيث يستند الدّين إلى قوَّة البوليس، ويستند الاستبداد إلى أساطير الدّين»[39]. ويبرّر سلامة موسى بأنَّ ذلك الفصل لصالح الدّين والسياسة معاً: «لأنَّ اعتلاء الدّين للدَّولة يضُر الدّين ويحطّه؛ إذ يغنيه عن القوَّة الرُّوحيَّة والأخلاق السامية، بما يستمتع به من قوَّة بوليسيَّة وحماية قانونيَّة. والدّين يجب أن يتجرَّد من أيّ سلطان مادّي؛ أي حكومي أو بوليسي، حتى يستنبط قواه الرُّوحيَّة المستقلّة، وحتى يصل إلى القلوب عفواً دون مساعدة خارجيَّة»[40]؛ بل إنَّه راح يناشد الرأي العام بجرأته المعهودة لنبذ المعتقدات والأديان الغيبيَّة الإلهاميَّة[41].

ولكن ألا يكون من السَّهل اتّهام سلامة موسى بالتخلّي التَّام عن الهويَّة الوطنيَّة، والارتماء في أحضان هويَّة أخرى هي هويَّة المحتل أو المستعمر، أو اتّهامه بأنَّه تخلَّى عن هويَّة الآباء والأجداد من أجل هويَّة أخرى لا ناقة له فيها ولا جمل؟ هنا نجد أنفسنا مضطرّين إلى مناقشة مفهوم الهويَّة كما فهمه سلامة موسى وغالبيَّة العلمانيين والماركسيين على حدٍّ سواء.

إنَّ مفهوم الهويَّة عند سلامة موسى هو ابن الحداثة ووليدها الشرعي، فالهويَّة متغيّرة وليست ثابتة، وتقوم على المشروع المستقبلي لا على المشروع الماضوي. ويتَّضح ذلك من أسئلته التي اختتم بها كتابه «ما النهضة» من قبيل: ما هي نهضتنا؟ وما هي القيم التي ننشدها؟ وما هي الرؤيا التي نحبُّ أن نراها لبلادنا بعد عشر سنوات أو مئة؟ هل هي رؤيا الحجاب للمرأة؟ هل هي رؤيا أبي نواس وروميو وجولييت؟ هل هي رؤيا القيود والحدود الفكريَّة البشريَّة؟ هذا يجاز فيه التفكير؟ وهذا لا يجاز فيه؟ إنَّ التفكير في الماضي بكلّ هذه القوَّة يعكس تلك الحالة الأسيفة لما نحن عليه من جمود؛ بل تعفّن الذّهن[42]. وواضح من تلك الأسئلة أنَّ سلامة موسى غير مهموم إلّا بالمستقبل، لا ينظر إلى الوراء، وإنَّما يولي وجهه شطر المستقبل فقط. فهويَّة الإنسان في تجدُّده لا في جموده، في تفاعله وتفتّحه لا في عزلته، في مواكبة العصر لا التمترس خلف أوهامٍ ما الهويَّة الماضويَّة إلَّا وهم منها.

وهذا هو حال الاتّجاه العلماني كما بدا عند شبلي شميل وفرح أنطون وشاهين مكاريوس وفارس نمر وعلكسان الأرمني وحسين فوزي السندباد ومحمود عزمي وإسماعيل أدهم وغيرهم من الذين يطرحون سؤال الهويَّة بعيداً عن كلّ ما هو تراثي من لغة ودين وثقافة، حتى تكون الذّات هي من تصنع هويَّتها من خلال طموحاتها ومشاريعها المستقبليَّة ونظرتها المستقلة والخاصَّة إلى الكون والحياة. وبذلك تصبح النَّهضة المنشودة بمثابة تغيُّر راديكالي.

39- سلامة موسى، هؤلاء علَّموني، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1995، ص 23.

40- المصدر السابق، ص 26.

41- بهاء الدين سيّد علي، نقد الفكر الدّيني عند سلامة موسى، مجلة أدب ونقد، العدد 348، شباط/ فبراير 2016، ص 97.

42- سلامة موسى، ما النهضة، ص 108.

فإذا كانت الهويَّة ثابتة بالمفهوم الأرسطي، والشيء هو ذاته بصفاته الأساسيَّة والجوهريَّة بغضّ النَّظر عن صفاته العرضيَّة، فإنَّها ليست كذلك عند سلامة موسى وسائر العلمانيين على العموم، فالهويَّة متغيّرة متطوّرة مجتمعيَّاً وتاريخيَّاً، بتغيُّر وتطوُّر المجتمعات والأوضاع والخبرات، وتنامي أشكال الوعي والثقافات والمنجزات والإرادات والقدرات والمصالح المختلفة، وإنَّ أيَّ تثبيت لها هو طمس لمعناها وتشويه لمعالمها؛ بل تجميد للمجتمع والتاريخ معاً، فلكلّ مرحلة مجتمعيَّة وتاريخيَّة هويَّتها المعبّرة عن مكتسباتها ومنجزاتها وممارساتها وأفكارها وعقائدها وقيمها وأعرافها السائدة، وليس ثمَّة استمراريَّة لهويَّة ثابتة جامدة محدَّدة طوال التاريخ، فثبات الهويَّة واستمرارها -كما يقول محمود أمين العالم- رؤية أرسطيَّة شكليَّة للهويَّة تغلب عليها الطبيعة لا التاريخ الذي هو جوهر إنسانيَّة الإنسان[43].

إذاً، لكلّ مرحلة هويَّتها التي تميّزها، والتي من الممكن أن تكون تطوُّراً للمرحلة السابقة، أو انحداراً وتدهوراً لها أو تغيُّراً راديكاليَّاً عن سابقتها، إنَّه التماثل واللَّاتماثل، الاستمرار والانقطاع، الثابت والمتغيّر ثقافيَّاً وموضوعيَّاً في جدل التَّاريخ؛ ولهذا فإنَّ كلَّ تثبيت إطلاقي للهويَّة وجعلها معياراً مرجعيَّاً ناجزاً نهائيَّاً طوال تاريخ مجتمع من المجتمعات هو رؤية تجميديَّة لا تاريخيَّة وغير موضوعيَّة لهذا المجتمع[44].

ومن ثمَّ تصبح الهويَّة عند سلامة موسى، كما هي عند معظم العلمانيين والماركسيين، مشروعاً متطوّراً فاعلاً مفتوحاً على المستقبل وليست أقنوماً ثابتاً ونهائيَّاً. ولمَّا كان المستقبل متحيّزاً للغرب، باعتباره من يملك الحاضر ويعمل جاهداً لإحكام سيطرته على المستقبل، في ظلّ تخلّف الأنا وعدم قدرتها على الخروج من كهف الماضي، فإنَّ سلامة موسى يرى أنَّ الإجابة عن سؤال الهويَّة تستوجب التمثّل بالغرب والمحاكاة الكاملة له، وقطع أيَّة صلة له بعالم الشَّرق الذي يغطّ في سبات عميق بعيداً عن ركب الحضارة والتقدُّم. وهو ما عبَّر عنه موسى بصورة لا تقبل الشَّك أو التَّأويل، حيث يقول: «هذا هو مذهبي الذي أعمل له طيلة حياتي سرَّاً وجهرةً، فأنا كافر بالشَّرق، مؤمن بالغرب. وفي كل ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ تلك النَّزعات التي اتَّسمت بها أوروبا في العصر الحديث، وأن أجعل قرَّائي يولون وجوههم نحو الغرب ويتنصَّلون من الشَّرق؛ لأنّي أعتقد أنَّه لا رجاء لنا بالنجاح في العالم، بل لا رجاء لنا أن نعيش عيشة، إذا لم تكن سعيدة، فلا أقلّ من أن تكون غير شقيَّة، إلَّا إذا تملَّصنا ممَّا اكتسبناه من العادات الشَّرقيَّة في نظام العائلة، ونظام الحكومة، والنَّظرة للمرأة والنَّظرة للأدب، حتى في النَّظر للصّناعات والمعايش»[45].

ولا شَّك في أنَّ النَّص قاطع في دلالاته على نظرة سلامة موسى إلى من ينظرون إلى الهويَّة على أنَّها ثابتة أو على من يرونها مفهوماً ثابتاً مكوَّناً من اللّغة والدّين والثقافة؛ بل يرى أنَّ الهويَّة كما يتخيَّلها الشّرقيُّون هي وهم موروث يبعث على الشفقة بل على الكراهية أيضاً؛ حيث يقول سلامة موسى: «فإنّي كلّما زادت معرفتي بالشرق، زادت كراهيتي له، وشعوري بأنَّه غريب عنّي، وكلّما زادت معرفتي بأوروبا، زاد حبي لها، وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنَّها منّي وأنّي منها»[46].

وهكذا يتصدَّى سلامة موسى في بسالة وشجاعة لكلّ تلك المحاولات التي تحاول فرض الماضي على الحاضر والمستقبل بحجَّة المحافظة على الهويَّة، فاستنساخ رؤية ماضويَّة وفرضها على الحاضر هو ما يضيّع هويَّتنا ويجعلنا ننزوي في ركن بعيد من قاع العالم، فلا يدركنا ولا ندركه، ولا يورثنا إلّا الحسرة والتغنّي بأمجاد الماضي التليد، ولا يبقى أمامنا سوى التمنّي الذي لا تُنال المطالب به وحده، وإنَّما باتّباع سبيل الغرب في النَّهضة والتقدُّم.

43- محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصيَّة والكونيَّة، ضمن الأعمال الكاملة لمحمود أمين العالم، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، المجلد الثاني/ الجزء الثاني، 2015، ص 361.

44- المرجع السابق، ص 361.

45- سلامة موسى، اليوم والغد، ص7.

46- المصدر السابق، ص 5.

خاتمة

يتَّضح ممَّا سبق أنَّ سؤال الهويَّة ملازم لسؤال النَّهضة والتَّقدم والتَّحديث، وجوداً وعدماً، فلا يُطرح في حالة السُّكون والجمود ولكن من خلال الدّيناميكيَّة والتغيُّر، والبحث عن مستقبل أفضل؛ لذلك كان طرحه دائماً ما يعبّر عن حالة صحيَّة. كما أنَّ الهويَّة، في حقيقتها، كلمة مرواغة لا يمكن بحال أن نقبض على معناها، أو نحدّد مفهومها تحديداً جامعاً مانعاً. وأنَّها -كمصطلح أو كمفهوم- ترفض كلَّ محاولات الإمساك بها وتعيينها بطريقة محدَّدة ونهائيَّة.

كما يتَّضح لنا أنَّ سؤال الهويَّة والنَّهضة يعكس ذلك التباين بين التيَّارات الفكريَّة الثلاثة التي تهيمن على الفكر العربي الحديث والمعاصر: المحافظ الرَّجعي، والعلماني التغريبي، والوسطي المعتدل أو المحافظ المستنير؛ حيث يرى التيَّار المحافظ أو الرَّجعي أنَّ الهويَّة ثابتة جامدة محدَّدة طوال التاريخ، تتمترس في حصون ثلاثة على الأقل هي: اللّغة والدّين والثَّقافة. وترفض أيَّة محاولة تحديثيَّة وافدة من الخارج بحجَّة الحفاظ على الهويَّة والذاتيَّة والخصوصيَّة. ولا يزال هذا التيَّار يبحث عن علاج جِرَاح الحاضر بوصفات جاهزة من الماضي البعيد. ولا شكَّ في أنَّ هذا التيَّار يدعو إلى العزلة، والتقوقع حول الذَّات، والصعود نحو الهاوية، حيث يرفض أيَّ انفتاح على الآخر، وأنَّ أيّة محاولة للاقتباس من علوم الآخر هي كفر ومروق من الدِّين.

كما تبيَّن لنا أنَّ سلامة موسى ينتمي إلى التيَّار العلماني التغريبي، ويمثل قمَّة تطرُّفه؛ فهو يرى أنَّ الهويَّة متغيّرة وليست ثابتة، فعمل على مصادرة التراث بكلّ ما فيه لصالح التغريب، وإذابة ما يمكن انتسابه إلى الهويَّة من لغة ودين وثقافة في الهويَّة الغربيَّة؛ فالدّين رأي شخصيّ لا يحتوي إلّا على غيبيَّات لا تتناسب مع طبيعة العصر الذي يتحكَّم فيه العلم، وأنَّ تعاليمه لا مكان لها بين الفلسفات الجديدة التي تدعو إلى الديمقراطيَّة والاشتراكيَّة، والتمسُّك به لا يؤدي إلّا إلى مزيد من الصّراعات الدّينيَّة والتعصُّب والعنف والكراهية. وأنَّ اللغة العربيَّة ما هي إلا لغة بدويَّة عقيمة عاجزة عن مسايرة التطوُّرات العلميَّة الحديثة. وما ثقافتنا سوى ثقافة مجتمع زراعي بدائي متشبّعة بالتخلّف والخرافة. فالصّراع عند سلامة موسى هو صراع لامتلاك الحاضر والمستقبل لا لامتلاك الماضي.

ولا شكَّ في أنَّه وقع في أخطاء لا تقلُّ خطورة عن التيَّار المحافظ أو الرَّجعي. فقد رغب سلامة موسى عن ثقافة الشَّرق ودينه ولغته وكلّ مكوّنات هويَّته إلى اعتناق المذاهب الغربيَّة والذَّوبان فيها. الأمر الذي أوقعه في فخّ التبعيَّة المطلقة والتقليد الأعمى، وطمس الهويَّة والاغتراب في ثقافة لها ظروف وبيئات تختلف عن ظروفنا وبيئاتنا. فقد فرَّ من التخلّف والرجعيَّة إلى التبعيَّة والتقليد! بل هو في الأولى له هويَّة وخصوصيَّة مع التخلّف والجمود، أمَّا في الثانية، فهو بلا شيء سوى التقليد والتبعيَّة.

ولذلك كان موقفه بعيداً جدَّاً عن آليَّات النَّهضة التي كان ينشدها، فقد وقع في وهم المقولة الزائفة ذائعة الصيت التي تقول إنَّه لا خلاص إلّا في الغرب ولا تطوير إلّا من خلاله، ولا عصرنة إلّا في مواكبته. ولا أعرف كيف وقع سلامة موسى في هذا الوهم وغضَّ الطرف عن تلك الخصوصيَّات المتعدّدة التي تعبّر عن هويَّات مختلفة لأمم وشعوب كثيرة موجودة في العالم تمثل وحدات قوميَّة ومناطق ثقافيَّة مميَّزة لها طابعها الخاص. ولم ينظر حتى إلى الهويَّة من معناها الضيّق، وهو ما يلائم معيشة كلّ قطر من العناصر الدّينيَّة والرُّوحيَّة والوجدانيَّة والعلميَّة والأدبيَّة والسّياسيَّة كافةً، وضَّحى بذلك من أجل نقل النموذج الغربي في التحديث بكلّ سلبيَّاته وإيجابيَّاته. وكيف غضَّ الطرف عن النَّظر إلى التجارب الشَّرقيَّة للتحديث في الصين واليابان...، كنماذج استطاعت التحديث والنَّهضة بعيداً عن النّموذج الغربي. ولذلك نقول: إنَّ طرح سؤال الهويَّة وآليَّات النَّهضة، كما طرحه سلامة موسى، يتأتّى في إطار سياسات العولمة، والهيمنة العالميَّة لإلغاء الهويَّة والخصوصيَّة الحضاريَّة للشُّعوب العربيَّة والإسلاميَّة، ولضمان تبعيَّة الأمم والشعوب بطريقة تضمن للغرب التخلّص من هويَّة هذه الحضارات.

ورغم ذلك يُحسب لسلامة موسى مناقضته للتيَّار المحافظ الرجعي، ما أحدث جدلاً وصراعاً بينهما، فكان بمثابة من يلقي حجراً في المياه الرَّاكدة الآسنة. الأمر الذي أدَّى إلى نشأة التيَّار الثالث الذي حاول أن يجمع بين الأصالة والمعاصرة، الدّين والعلم. والذي

حاول إحياء التّراث، والحفاظ على الثوابت والأسس العقديَّة ومقوّمات الهويَّة الإسلاميَّة والنفيس من العادات والتقاليد، وإعادة بناء الشخصيَّة الإسلاميَّة والعربيَّة المتميّزة على أسس حديثة. كما بدا عند معظم أنصاره مثل: حسن العطار ورفاعة الطهطاوي وخير الدّين التونسي وجمال الدّين الأفغاني ومحمَّد عبده وعبد القادر الجزائري وأحمد لطفي السيد ومصطفى عبد الرازق وعبد المتعال الصّعيدي.

ونحن في هذا الإطار نعتقد أنَّ الهويَّة ليست كياناً يُعطى دفعة واحدة وإلى الأبد بصورة قاطعة ومحدَّدة ونهائيَّة، بل هي حقيقة تولد وتنمو، وتتكوَّن وتتغيَّر، وتشيخ وتعاني من الأزمات الوجوديَّة والاستلاب. فهي إذاً إمكانيَّة حركيَّة تتفاعل مع الحريَّة التي تُعدُّ الشَّرط الأوَّل لكلّ آليَّات النَّهضة الممكنة. فالهويَّة عندنا لها أبعادها الأرسطيَّة والهيراقليطيَّة، من حيث الثبات والتغيُّر، فالشيء هو نفسه، عند أرسطو، بصفاته الأساسيَّة والجوهريَّة، ويتمثل ذلك في الإسلام بما يحويه من ثوابت، أمَّا متغيّراته ومتحوّلاته، فهي قابلة للتغيير والتجديد والتطوُّر، فهي من هذه الناحية هيراقليطيَّة. الأمر نفسه في اللّغة العربيَّة التي تمتلك رصيداً وافراً من المفردات التي يمكن استخدامها في المجالات كافةً كثابت، ونؤمن أيضاً بتطوُّرها واستعداها التَّام لما استجدَّ من مصطلحات جديدة تساعدها على مواكبة العصور. أمَّا الثقافة، فشأنها شأن الدّين واللّغة، فيها ثوابت ومتغيّرات. ومن ثمَّ، الهويَّة في اعتقادي لها جانب ثابت وآخر متغيّر ومتطوّر، وهذا يعني أنَّ سؤال الهويَّة بصيغته الأدقّ يتغيَّر مِنْ: ما الهويَّة؟ إلى: كيف تكون الهويَّة؟ وانطلاقاً من هذا تكون الدَّعوة إلى محاكمة التراث محاكمة إبستمولوجيَّة -أي دراسته دراسة معرفيَّة عقلانيَّة نقديَّة- وليس محاكمة إيديولوجيَّة، هي دعوة لها ما يبرّرها.

إنَّ التَّحديث ليس بالضرورة يعني القطيعة الراديكاليَّة مع التراث، ولا الارتماء الكامل في أحضان الحضارة الغربيَّة والفناء فيها. فلم تقم الحضارة الغربيَّة نفسها بعيداً عن الحضارات التي سبقتها، وعلى رأسها الحضارة العربيَّة، ولذلك عمليَّة التَّحديث والنَّهضة هي عمليَّة سيرورة متواصلة ومستمرَّة يساهم فيها الجميع، فلا ضير أن نأخذ ما يساعدنا على النَّهضة والتطوُّر من كلّ الحضارات شرقاً وغرباً، من التّراث والمعاصرة -بعد محاكمتهما إبستمولوجيّاً- ما يُعدُّ ضرورة. ومن ثمَّ يصبح التّراث ذلك الجزء الحي من الدّين واللّغة والثقافة الذي مازال يدخل في تكويننا النَّفسي والخلقي، ومن ثمَّ يكون بمثابة الطريق التي تفتح أمامنا سبيل النَّهضة للمحافظة على الهويَّة بعيداً عن التبعيَّة للغرب أو للشَّرق.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

1. سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، سلامة موسى للنَّشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1926.
2. سلامة موسى، اليوم والغد، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1928.
3. سلامة موسى، كتاب الثورات، مطبعة المستقبل، القاهرة، ط1، 1954.
4. سلامة موسى، هؤلاء علَّموني، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، سلسلة روائع الأدب العربي (الأعمال الفكريَّة)، 1995.
5. سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، مجلة إبداع، الإصدار الثالث، المجلد5/ 6، شتاء/ ربيع 2008.
6. سلامة موسى، تربية سلامة موسى، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د. ت.
7. سلامة موسى، البلاغة العصريَّة واللغة العربيَّة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د. ت.
8. سلامة موسى، نشوء فكرة الله، مؤسّسة هنداوي للتَّعليم والثقافة، القاهرة، د. ت.
9. سلامة موسى، الاشتراكيَّة، مؤسّسة هندواي للتّعليم والثقافة، القاهرة، د. ت.
10. سلامة موسى، مقالات ممنوعة، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثقافة، القاهرة، د. ت.

ثانياً: المراجع

1. أليكس ميكشيللي، الهويَّة، ترجمة علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعيَّة، دمشق، الطبعة العربيَّة الأولى، 1993.
2. بهاء الدّين سيد علي، نقد الفكر الدّيني عند سلامة موسى، مجلة أدب ونقد، العدد 348، شباط/ فبراير 2016.
3. حسن حنفي، الهويَّة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2012.
4. رفعت السعيد، الليبراليَّة المصريَّة،الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 2007.
5. عصمت نصَّار، فكرة التّنوير بين لطفي السيد وسلامة موسى، الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، القاهرة، سلسلة الفلسفة (8)، ط2، 2014.
6. محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصيَّة والكونيَّة، ضمن الأعمال الكاملة لمحمود أمين العالم، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، المجلد الثاني/ الجزء الثاني، 2015.

سؤال الهويّة في الثقافة العربيّة المعاصرة
قراءة في أربع مقاربات عربيّة معاصرة

حامد بن الهادي السَّالمي *

ما الهويَّة؟ وهل للهويَّة حدٌّ به تُعرّف، وبه تتميَّز عن غيرها؟ وهل للهويَّة بُعد واحد كي يسهل نعتها؟ وما العوامل المؤثّرة في تشكّل الهويَّة؟ أَ ثابتةٌ الهويَّةُ لا تتغيَّر ولا تتأثّر بعوامل التاريخ والثقافة والدّين، أم هي مفهوم زئبقي يصعب حدّه، كلّما اعتقدت بلوغ تعريف واضح له وجدته سراباً يُطلب فلا يُدرك؟

تلك أسئلة ننطلق منها في مساءلة الفكر العربي المعاصر، وذلك انطلاقاً من أربعة كتب لأربعة مفكّرين تبنَّوا مقاربات مختلفة في مساءلتهم للهويَّة. فإلى جانب تعدُّد مشارب أصحاب تلك الكتب (الفلسفة، البحث الحضاري)، فهم ينتمون إلى دوائر فكريَّة متنوّعة (القومي، الإسلامي، اليسار الإسلامي، ...)، وهم أيضاً يتوزَّعون على فضاءين متباعدين نسبيّاً هما: الشرق العربي ممثلاً في مصر (حسن حنفي[1]، محمَّد عمارة[2])، والمغرب العربي ممثّلاً في تونس (سعد غراب)[3] والمغرب (محمَّد عابد الجابري)[4].

---

* باحث جامعي تونسي.

1ـ حسن حنفي: مفكّر مصري، ولد سنة 1935م، أحد أهمّ منظّري اليسار الإسلامي. حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السّوربون، باريس، حول المقاربة الفينومولوجيَّة. وقد تميّز مشروعه الثقافي بالدَّعوة إلى تجديد أسس الفكر الإسلامي المعاصر، وبدعوته إلى تأسيس علم الاستغراب (نظير علم الاستشراق). تميّز بغزارة الإنتاج في مجالات الفكر والفلسفة، وتوزَّعت أعماله بين التأليف والترجمة.

2ـ محمَّد عمارة: مفكّر إسلامي مصري، ولد عام 1931 في كفر الشيخ في مصر، انتمى إلى التّيار الماركسي ليتحوَّل بعدها إلى التيَّار الإسلامي. وقد حصل محمَّد عمارة على شهادات جامعيَّة في اختصاصات عديدة منها اللغة العربيَّة والفلسفة الإسلاميَّة، تتجاوز أعماله مئتي مؤلّف، توزَّعت على التحقيق والتأليف في شأن الفكر الإصلاحي ومقاربات النهضة الإسلاميَّة.

3ـ سعد بن كيلاني بن الحبيب غراب: من أبرز الباحثين التّونسيين المعاصرين الذين تخصّصوا في دراسة الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة. ولد سعد غراب في غمراسن ـ ولاية تطاوين (الجنوب التونسي) سنة 1940م، تخرَّج في دار المعلمين العليا في تونس أستاذاً مبرزاً في اللغة العربيَّة، وحصل سنة 1970على الدكتوراه الحلقة الثالثة في الدّراسات الإسلاميَّة. وفي سنة 1974 حصل على دكتوراه الدولة من جامعة السوربون في باريس إثر مناقشة أطروحته «ابن عرفة والمذهب المالكي بإفريقية في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي».

سُمّي عميداً لكليَّة الآداب في منوبة في تونس في تشرين الثاني/ نوفمبر 1987، ورئيساً لـ«بيت الحكمة» 1991، وقد توزَّعت مؤلفاته على كتب ومقالات ومحاضرات وترجمات. شارك في تحرير مجلات علميَّة مثل «إبلا» (IBLA)، وفرق بحث مثل فريق البحث الإسلامي المسيحي (GRIC) ومجامع اللغة العربيَّة (دمشق)، والاتحاد الدولي للمجامع وجمعيات ثقافيَّة (جمعية ابن عرفة). وقد انتخب سنة 1993 مديراً عامّاً مساعداً في المنظّمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم. توفّي يوم 16 تموز/ يوليو 1995 في الدار البيضاء في المغرب، وهو يشارك في ندوة التّسامح من تنظيم فريق الحوار الإسلامي المسيحي.

4ـ محمَّد عابد الجابري: مفكر وفيلسوف مغربي معاصر، ولد سنة 1936وتوفي سنة 2010. من أهمّ أعلام التجديد في الفكر العربي المعاصر. وقد عمل في جميع مؤلفاته على بناء مقاربة جديدة لقضايا الواقع العربي، وذلك بتحليل بنية العقل العربي في مختلف المجالات (السّياسة،...).

وقد ارتأينا أن نعالج القضايا الموصولة بمبحث الهويّة عند الجماعة من ثلاثة مستويات مختلفة: يتمثل الأوّل في تبيّن دلالات العناوين التي اتخذوها لكتبهم محاولين الوقوف على أبعاد الهويّة والقضايا التي تخيّر كلّ كاتب تناولها بالتحليل. أمّا المستوى الثاني، فنتطرّق فيه إلى الآليّات التي اعتمدوها في ضبط الجهاز المفهومي الذي انطلق منه كلّ باحث من الأربعة، أمّا المستوى الثالث، فنحاول من خلاله الوقوف على المؤتلف والمختلف بين الباحثين الأربعة.

دراسة عناوين الكتب

ننطلق في هذا العنصر من سؤال بسيط: ما دور العنوان في كشف الأطروحة التي يدافع عنها المؤلّف؟ نطرح هذا السُّؤال بالنظر إلى أنَّ العنوان هو فاتحة كلّ كتاب وأوّل شيء تقع عليه عين القارئ، فإمّا أنْ يكون الاتصال بينهما، وإمّا أنْ يكون الانفصال[5].

لقد بلغ الاهتمام بالعناوين في الثقافة الغربيّة مستوى متقدّماً تحوّل بمقتضاه وضع العناوين إلى علم له مقاربته وأسسه، وهو علم العناوين (Titrologie)[6]. وقد أشار المنظّر الفرنسي وعالم السرديّة «جيرار جونات» (Gerard Genette)[7]، في ثنايا تناوله عتبات النّص(Seuils)، إلى أنَّ العنوان يندرج ضمن ما سمّاه النَّصّ الموازي (La Paratextualité) المتمثل في خطاب المقدّمات والعناوين، وهو نصٌّ لا ينفصل عن النَّص المتن بالنظر إلى وجود ترابط وثيق بين النَّص الموازي ونص المتن، سواء تعلقت المسألة بالموضوع أم بالرّتبة النَّصيَّة (العنوان، المتن،...). وقد تكون العلاقة بينهما علاقة تلازميّة؛ أي إنّها تقوم على مبدأ التأليف على اعتبار أنَّ العنوان أهمّ أشكال التأليف (synthèse) الذي يعني بالأساس ردّ الأجزاء إلى الكلّ، وبهذا الشكل يغدو النَّص تفريعاً للعنوان وشرحاً له. وقد تتخذ العلاقة بين نصّ العنوان ونصّ المتن دلالات أخرى مثل الدّلالة الرّمزيّة أو السخريَّة أو التَّهكّم، ...كأنْ يكون العنوان محيلاً على دلالة لا تتوافر في النَّص المتن، ومثال ذلك قصيدة «يوميَّات المدينة السعيدة» للشاعرة المكسيكيَّة إديالا مانديز (1954– 1993) (Adela Méndez) التي تتحوَّل فيها مدينة الورد (Ciudad de las Rosas)[8] إلى خراب وأرض يباب، ويعمّ فيها الفقر والموت ويتفشّى فيها الوباء، فإذا القصيدة تتغنَّى بالموت والخراب، وهي أبعد ما تكون عن السعادة والطمأنينة والأمان.

ونحن إذا ما تأمَّلنا الدّراسات والكتب التي نشتغل عليها في بحثنا، نجدها من تأليف باحثين أكاديميين تخرَّجوا في جامعاتنا العربيَّة في اختصاصات مختلفة (الفلسفة، الآداب العربيَّة)، ولهم انتماءات فكريَّة وثقافيَّة مختلفة (القومي، اليساري، الإسلامي، ...) على أنَّ الجامع بينهم اعتبارهم النصَّ الذي يكتبونه نصَّاً أكاديميّاً –بوجه من الوجوه– وهو يتوجَّه إلى جماعات لها معرفة بمسألة الهويَّة والمرجعيَّات الثقافيَّة وأهمّ المصادر المتَّصلة بالمسألة، بصرف النظر عن مدى دقّة تلك المعرفة. وهو ما يجعل العناوين تتعلق بالبُعد الأوَّل الذي أشرنا إليه، ونعني به البُعد التأليفي. وقد جاءت العناوين على النحو الآتي:

«العامل الدّيني والهويَّة التونسيَّة» لـ«سعد غراب»، الدار التونسيَّة للنشر، تونس، ط 2، 1990.

5ـ راجع: محمَّد إدريس، تفسير البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل بين سلطة النَّص المقدَّس وسلطة الواقع المعرفي، ضمن كتاب مطارحات في التفسير والدّراسات القرآنيَّة المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدَّار البيضاء، المغرب، ط1، 2015، ص 261.

6ـ المرجع نفسه، ص 263.

7ـ يُعدُّ جيرار جونات من أهمّ منظّري ونقاد الأدب المعاصرين، فقد ألف كتباً عديدة تُعدُّ مراجع رئيسة للنَّقد وللتنظير الأدبي، ومنها نذكر كتابه عتبات (Seuils)، وطروس (Palimpsestes)، ووجوه (خمسة أجزاء) (Figures)، ومدخل إلى النَّص الجامع (Introduction à l›architexte).

8ـ هذا الاسم من الأسماء التي عرفت بها المدينة المكسيكيَّة مدينة غواد لاخارا (Guadalajara)، التي تعرف أيضاً بـ (La Perla del Occidente) (لؤلؤة الغرب)، ويعني اسم غواد لاخارا بالإسبانيَّة «وادي الحجارة»، وهو تحريف للعبارة العربيَّة.

«مسألة الهويَّة: العروبة والإسلام...والغرب» لـ«محمَّد عابد الجابري»، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1995.

«مخاطر العولمة على الهويَّة الثقافيَّة»، لـ«محمَّد عمارة»، دار النَّهضة، القاهرة، ط1، 1999.

«الهويَّة»، لـ«حسن حنفي»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2012.

جاء العنوان الأوَّل في شكل مركَّب اسمي بالعطف، ففي الأوَّل كان المعطوف والمعطوف عليه مركَّباً اسميَّاً نعتيَّاً (العامل الدّيني والهويَّة التونسيَّة). أمَّا العنوان الثاني، فجاء في شكل مركَّب اسمي بالبدل (مسألة الهويَّة) و(العروبة والإسلام والغرب)، فإذا السؤال عن الهويَّة في تقدير محمَّد عابد الجابري يدور في فلك ثلاثة مفاهيم هي: الإسلام والعروبة والغرب، وهو ما يعني بالضرورة أنَّ الكتاب يبحث في العلاقة القائمة بين تلك المفاهيم كي يحدّد مفهوم الهويَّة. وفي العنوانين حذف لأجزاء من النواة، فالكتاب الأوَّل يفترض أنْ يكون عنوانه: «العلاقة بين العامل الدّيني والهويَّة التونسيَّة»، أو: «هذه دراسة في العامل الدّيني والهويَّة التونسيَّة»...، أمَّا الكتاب الثاني، فيفترض أنْ يكون عنوانه على النحو الآتي: «هذه هي أبعاد مسألة الهويَّة: العروبة والإسلام... والغرب»، أو: «إنَّ معنى الهويَّة ماثل في السؤال عن العلاقة بين العروبة والإسلام ونظرة الغرب للمجتمعات العربيَّة المسلمة».

في حين جاء العنوان الثالث والرابع في شكل جملة (فعليَّة/ اسميَّة) حذف منها المسند أو المسند إليه، فقد يكون العنوان الثالث على النَّحو الآتي: «هذه هي مخاطر العولمة على الهويَّة الثقافيَّة»، أو: «تتمثل مخاطر العولمة على الهويَّة في...»، أمَّا العنوان الرابع، فقد يكون: «هذه هي الهويَّة»، أو: «الهويَّة هي...»، أو «تتمثل (تتجلى، تُعرّف) الهويَّة في/ بـ ...».

إنَّ مقصدنا من تقديم هذه الفرضيَّات هو تحديد أبعاد الأطروحات التي سعى كلّ كاتب إلى الدّفاع عنها، فـ«سعد غراب» انطلاقاً من العنوان يبحث في الدَّور الذي ينهض به العامل الدّيني في تأسيس الهويَّة التونسيَّة وتأصيلها. ويتولّد من هذه العلاقة أسئلة عديدة منها: هل العامل الدّيني في تصوُّر سعد غراب العامل الوحيد المحدّد لمفهوم الهويَّة؟ وهل الهويَّة ترتبط بالحيز الجغرافي المحدود تونس أو مصر أو الجزائر أو المغرب أو العراق أو السودان؟ ونصبح بناء على ذلك أمام هويَّات داخل الموحّد (العامل الدّيني)؟ وكيف يستقيم البحث في الهويَّة القُطريَّة (التونسيَّة) انطلاقاً من عامل يتجاوز القُطر (العامل الدّيني)؟ هل العامل الدّيني متغيّر من قُطر إلى آخر؟ أسئلة تخامر ذهن القارئ للعنوان، فالعنوان مستفزّ -بالمعنى الإيجابي- فهو يلقي بالقارئ منذ الوهلة الأولى في دوَّامة من الأسئلة الحارقة، فالهويَّة التي بدت له مرتبطة بالعامل الدّيني والعامل اللّغوي في أغلب الأحيان يضربها سعد غراب في مقتل عندما يجعل من الهويَّة مفهوماً موصولاً بالجغرافيا وبالتاريخ أساساً. أمَّا محمَّد عابد الجابري، فهو ينظر إلى المسألة من منظور مغاير، وذلك بالبحث في علاقة «الهويَّة» بالعروبة والإسلام، باعتبارهما المحدّدين الرئيسين للهويَّة من ناحية، وعلاقة الهويَّة بالغرب من ناحية أخرى، فهو من هذه الزاوية يبحث في تجليَّات العلاقة وأبعادها ودلالاتها دون الاقتصار على جانب مخصوص، فلا ندري هل سيتحدَّث عن الحدود بين العروبة والإسلام؛ أي عن وجود هويَّتين، أم سيعمد إلى البحث عن التأثير السلبي للغرب في بناء الهويَّة، أم أنَّه سيقوم بمقارنة بين الهويَّة هنا وهناك؟

أمّا محمَّد عمارة، فقد ارتأى التدقيق في المسألة، فهو يولي وجهه شطر المخاطر التي تمثلها العولمة على الهويَّة الثقافيَّة.

وفي هذا السياق نلاحظ اختلافاً بين محمَّد عابد الجابري ومحمَّد عمارة؛ فالأوَّل يتطرَّق -بدءاً من العنوان- إلى مسألة الهويَّة من منظور إبستمولوجي، يطلب الملاحظة قبل الوصول إلى النتيجة. أمَّا الثاني، فإنَّه يتناول تلك العلاقة انطلاقاً من مسلّمة واضحة لديه مؤدَّاها أنَّ العولمة خطاب فكري هدَّام للهويَّة الثقافيَّة.

أمَّا في ما يتعلق بالكتاب الرابع «الهويَّة» لحسن حنفي، فما يلفت الانتباه تعميمه للمبحث، فهو لا يتطرَّق إلى مسألة الهويَّة من دائرة معيَّنة (الدّين، الثقافة، ...)، وهو لا يعالجها من مستوى محدَّد (العربيَّة، الإسلاميَّة،...)، وإنَّما يلقي بالقارئ منذ البداية في دائرة أسئلة عديدة من أهمها: ما الهويَّة؟ وماذا تمثل بالنسبة إلى الإنسان؟ (وليس الإنسان العربي أو المسلم بالضرورة)، ولماذا نعرّف الهويَّة اليوم؟

لقد وسَّع سعد غراب مفهوم الهويَّة وضيَّق فيه في الآن نفسه، فالهويَّة لا تقتصر على البُعد الدّيني، ولكنَّه ضيّق في دائرة الهويَّة عندما عدَّها مسألة قُطريَّة (التُّونسيَّة)، وفي المقابل نحا عمارة والجابري إلى تحديد المقصود بالهويَّة، فهي ثقافيَّة تشمل مختلف جوانب الثقافة، ولاسيَّما البُعد الدّيني -خاصَّة مع محمَّد عمارة على النحو الذي سنبيّنه بعد حين- أمَّا حسن حنفي، فالهويَّة عنده مفهوم غير واضح الحدود، على عكس ما يعتقد أغلب الناس، هو إشكال مهم يجب التفكير فيه تفكيراً فلسفيَّاً ونقديَّاً، بعيداً عن النزعات الإيديولوجيَّة (حنفي، الهويَّة، ص ص 7-8).

وفي هذا السياق نتساءل: إلى أيّ حدّ كان نصُّ العنوان معبّراً عن أطروحات الرّجال الأربعة؟ وما المرجعيَّات المؤثرة في البنية الفكريَّة لكلّ واحد منهم؟

ملابسات التأليف

التوظيف السياسي للهويَّة

صدرت الطبعة الثانية من كتاب «العامل الدّيني والهويَّة التونسيَّة» للباحث التُّونسي المرحوم سعد غراب سنة 1990، ضمن سلسلة «موافقات»، التي أدارها الجامعي التُّونسي المتميّز كمال عمران لفائدة الدَّار التونسيَّة للنشر.

ومن المهمّ في تقديرنا الإشارة إلى أنَّ الكتاب قد ألّف في إطار مراجعة (بعد 1987) (غراب، العامل الدّيني، ص 18) لمشروع ثقافي واجتماعي تميّز بحرص السُّلطة السياسيَّة في تونس، ممثلة في الزَّعيم الحبيب بورقيبة[9]، على بناء دولة وطنيَّة متقدّمة، وهو ما تجلّى في جوانب عديدة، منها التعليم والإعلام. فقد حدَّث بورقيبة التّونسيين والتّونسيات عن الأمَّة التونسيَّة[10]، وسمَّى مجلس الشَّعب «مجلس الأمَّة».

وفي الحقيقة إنَّ الذين عاشوا في تونس خلال تلك الفترات يعرفون أنَّ هذه المقاربة قد وجدت صدى في الأوساط المثقفة وفي شرائح عديدة من المجتمع التّونسي الحالم بالتقُّدم والقطع مع التخلّف.

لقد اتَّخذ الخطاب السياسي في تونس يومها منحى مخصوصاً في ظلّ التحوُّلات العربيَّة، فلئن عمل جمال عبد الناصر في مصر على تأسيس كيان قومي عربي -وقد انخرطت في هذا المشروع الجزائر وليبيا- فإنَّ النّظام البورقيبي سعى إلى استثمار العامل التّاريخي في غرس تصوُّر مغاير للهويَّة[11]، وهو تصوُّر سيجد في المقابل مشروعاً منافساً له حمل لواءه الزيتونيُّون، الذين نادوا بخطاب يمجّد

9ـ الحبيب بورقيبة (1903 - 2000): أوَّل رئيس للجمهوريَّة التونسيَّة، وأحد مؤسّسي الحزب الاشتراكي الدُّستوري، ومن أهمّ مناضليه، ساهم في حصول تونس على الاستقلال سنة 1956 ليتولى رئاسة الحكومة الأولى، وبعد إزاحة الملوكيَّة وإعلان الجمهوريَّة في 25 تموز/ يوليو 1957 أصبح رئيساً لتونس لفترة امتدَّت ثلاثين سنة، انتهت بانقلاب عسكري قاده الجنرال زين العابدين بن علي يوم 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 1987. وقد عرفت فترة حكم بورقيبة تطوُّرات عديدة في مستوى بنية المجتمع التونسي وواقع الاقتصاد والسياسة وبنية الهويَّة الوطنيَّة.

10ـ راجع محمَّد المزالي، وجهات نظر، الشركة التونسيَّة للنشر، تونس، ط1، 1975.

11ـ راجع البشير الحاجي، قراءة في التّاريخ السياسي التّونسي المعاصر، منشورات الوشم العربي، بورصة، تركيا، 2016، ص ص 125-133.

الهويّة الإسلاميّة، وهو ما يجعلنا نقول: إنَّ الحديث عن الهويَّة التونسيَّة في الخطاب السياسي كان حديثاً لا يخلو من غايات سياسيَّة. ويكفي أنْ نشير في هذا المجال إلى دور الهويَّة في إذكاء الصّراع بين الحبيب بورقيبة وصالح بن يوسف[12]، فالأخير أبدى ميلًا واضحاً للنَّزعة العروبيَّة (مصر جمال عبد الناصر يومها)[13]، وهو ما جعل بورقيبة يستشعر الخطر، ويسارع إلى اغتيال بن يوسف في ألمانيا؛ لأنَّ الخطاب السياسي الذي اتَّبعه صالح بن يوسف له أرضيَّة في البيئة التونسيَّة، ومن شأن السكوت عنه أنْ يعصف بالنظام السّياسي القائم.

غرس الحبيب بورقيبة في التّونسيين والتّونسيَّات شعوراً بأنَّهم شعب مختلف عن بقيَّة الشعوب العربيَّة، فتاريخه يؤكّد أنَّه شعب متنوّع الأعراق (الأمازيغ، الفينيقيُّون العرب، الإسبان، الفندال، الإيطاليون، الأتراك،...)، وهو شعب قدره الانفتاح على الآخرين وبناء هويَّته الدّينيَّة والفكريَّة وفق آليَّات مخصوصة، ومن الأمثلة الدّالَّة على ذلك سعي بورقيبة إلى سنّ قوانين وأعراف جديدة تقوم على تأويل النصّ القرآني، ومنها منع تعدُّد الزوجات، والحثّ على الإفطار في شهر رمضان حتى «يقوى على العمل ويوفّر الإنتاج ويتمكّن بذلك من الخروج من التخلف. وقد اعتمد في هذا الرأي القياس واستشهد بالرّسول الذي طلب من قومه في إحدى غزواته الإفطار في رمضان حتى يقووا على أعدائهم» (غراب، العامل الدّيني، ص19).

وقد نبَّه سعد غراب إلى أنَّ كتابه يأتي بعد انتهاء تجربة حكم بورقيبة التي دامت أكثر من ثلاثين سنة (1956-1987)، وهو بهذا المعنى يخبرنا بأنَّه يقوم بعمليَّة تقييم لعلاقة «العامل الدّيني بالهويَّة التونسيَّة» خلال تلك الفترة، وتأثير تلك التجربة في المجتمع التّونسي (غراب، العامل الدّيني، ص 18).

الهويّة والسُّؤال عن الغرب والعولمة

يبدو هاجس محمَّد عابد الجابري ومحَّمد عمارة واحداً، فالكتابان صدرا في الفترة نفسها تقريباً (1995-1999)؛ أي في أواخر القرن العشرين وعلى مشارف القرن الحادي والعشرين، وهي فترة تميَّزت فيها الأوضاع في العالم العربي بأحداث دراماتيكيَّة بعد حرب الخليج الأولى وحصار العراق ومفاوضات أوسلو [14]1994، وما تبع تلك الأحداث من تنامي الحركات الأصوليَّة وشعور أغلب المسلمين والعرب بالإحباط وبأنَّهم سائرون في طريق مجهولة، وهو ما جعل من الغرب ومن العولمة وجهين لعملة واحدة، أو وحشاً مخيفاً يحاول ابتلاع العرب واقتلاعهم من جذورهم.

إنَّ هذا الوجه القبيح زجَّ بالفكر العربي في دائرة قضايا جديدة، قبل أنْ يبلغ الكلمة الفصل في قضايا الحداثة والنهضة والتقدّم.

12ـ صالح بن يوسف: زعيم وطني تونسي، ولد في جزيرة جربة سنة 1907، وهو أحد أهمّ مؤسّسي الحزب الاشتراكي الدّستوري القديم وأمين عام الحزب الاشتراكي الحر، رفض القبول بالاستقلال الدّاخلي، وهو ما أدَّى إلى انقسام الحزب قسمين بينه وبين الحبيب بورقيبة، وقد وجد بن صالح في جمال عبد الناصر خير معين، إذ احتضنته مصر وشجَّعته على مناهضة بورقيبة، وهو ما أدَّى إلى اغتياله في فرانكفورت بألمانيا في سنة 1961بإذن من الحبيب بورقيبة.

13ـ جمال عبد الناصر: هو ثاني رئيس للجمهوريَّة المصريَّة بعد محمَّد نجيب، وهو من الضبّاط الأحرار الذين توَّلوا عزل الملك فاروق، وقد نادى عبد الناصر ببناء وحدة عربيَّة، وهو ما جعله يدخل في صراع دامٍ مع القوى الاستعماريَّة الغربيَّة وحليفها الكيان الإسرائيلي، فقد عمل الغرب على إجهاض المشروع القومي لعبد الناصر، ولاسيَّما بعد تأميم قناة السويس وبناء السَّد العالي، وذلك بدفع مصر إلى خوض حرب مع الكيان الإسرائيلي انتهت بما يُعرف بنكسة 1967.

14ـ نصَّ اتفاق أوسلو (13 أيلول/ سبتمبر 1993) على اعتراف منظَّمة التحرير الفلسطينيَّة ممثلة في شخص ياسر عرفات بحقّ إسرائيل في الوجود باعتبارها دولة، وفي المقابل اعترف الكيان الإسرائيلي على لسان رئيس وزرائه إسحاق رابين بأنَّ منظَّمة التحرير الفلسطينيَّة هي الناطق الرَّسمي والممثل الوحيد للشعب الفلسطيني، الذي يجب التفاوض معه على أساس حلّ الدّولتين.

ونرى أنَّ العولمة كشفت بالأدلّة القاطعة كم هي المسافة بعيدة بين الفكر العربي والواقع العالمي وقضاياه، فالقطار يسير بسرعة فائقة، أمَّا العرب، فما زالوا ينظرون إلى الخلف.

صدمة نابليون بونابارت[15]، صدمة الحداثة، لم يستوعب العرب أبعادها وما ترتَّب عليها من نتائج، وما كاد العرب يدركون حجم الهوَّة، حتى جاءت العولمة لتؤكد للعرب أنَّ القضايا التي يعالجونها أكل عليها الدَّهر وشرب.

يرى حنفي أنه «كما بدأت العنقاء تطير من الشرق إلى الغرب في الماضي [...]، فإنَّها تطير من جديد عائدة من الغرب إلى الشّرق مارَّة بالمنطقة العربيَّة الإسلاميَّة. فالهويَّة التاريخيَّة تتحرَّك الآن، ونحن في قلبها. وقد يكون الرَّبيع العربي أحد مساراتها».

في هذا السياق المعرفي والتاريخي كتب محمَّد عابد الجابري ومحمَّد عمارة كتابيهما، فإذا البحث في قضايا الهويَّة والعولمة مسألة فرضت نفسها على المفكِّرين، فبوادر العولمة ومفاهيمها بدأت تلوح في بوادي العرب غيوماً، ولا معنى لتجاهلها أو غضّ النظر عنها.

والسؤال الذي يطرحه المفكّران ضمنيَّاً: كيف نتعامل مع العولمة (الغرب)؟ ماذا يجب أن نفعل كي لا تبتلعنا العولمة؟ سؤالان سعى كلٌّ من الجابري وعمارة إلى الإجابة عنهما من منطلقات فكريَّة مختلفة (إسلاميَّة، قوميَّة...).

الهويَّة وآمال الانعتاق من التخلّف والالتحاق بركب الدّيمقراطيَّة

أهدى حسن حنفي كتابه «الهويَّة» «إلى شهداء الرَّبيع العربي»، وقد حرص على توقيع هذا الإهداء يوم 25 كانون الثاني/ يناير (جانفي) 2012.

لا شكَّ في أنَّ حسن حنفي، وهو يكتب عن الهويَّة في زمن الرَّبيع العربي، كان يفكّر في ما يُفترض طرحه من أسئلة على النّخب المثقفة والطبقة السياسيَّة في تونس ومصر وليبيا، وماذا يجب أن تفعله في تأسيسها للجمهوريَّة الجديدة. ولعلَّ حسن حنفي كان يخشى من اختزال الهويَّة في جملة من الضوابط والمفاهيم المتجمّدة التي قد تذهب -ولعلها ذهبت- بمكتسبات ثورات الرَّبيع العربي.

لقد وقَّع حسن حنفي كتابه بعد مضي سنة كاملة على ثورة يناير 2011، والمسألة -في تقديري- مقصودة؛ ذلك أنَّ مرور سنة كاملة على ثورة الياسمين في تونس (14 يناير 2011) وثورة ميدان التَّحرير (25 يناير 2011)[16] يتيح لحسن حنفي الإدلاء بدلوه في قضيَّة الهويَّة ودورها في انتشال العالم العربي الجديد من الواقع المتردّي، وذلك ما يفسّر -في تصوُّرنا- عودة حسن إلى قضيَّة الهويَّة، فالربيع العربي أحيا في النّفوس الرَّغبة في التقدُّم واللّحاق بالحضارة المتقدّمة، ولكنَّه أيضاً أعاد للواجهة صراعات سياسيَّة وفكريَّة في تونس ومصر (الفكر الإخواني، الفكر الشّيوعي،...).

15ـ نابليون بونابرت (1769م ـ 1821م): قائد عسكري فرنسي، قاد حملات عديدة (مصر،...)، سعى إلى تحقيق إمبراطوريَّة فرنسيَّة. وقد تميَّزت شخصيَّته بالذكاء الحاد وبالمناورة السياسيَّة، وفي عهده تحققت إنجازات سياسيَّة واقتصاديَّة مهمَّة، إلّا أنَّ رغبته الجارفة في التوسّع جعلت دولاً عديدة منها روسيا والنَّمسا تتوجَّس خيفة منه، وتعمد إلى إسقاطه ونفيه.

16ـ تُسمَّى ثورة الغضب وثورة التَّحرير وثورة الشباب وثورة اللوتس...، وقد انتهت هذه الثورة العارمة والسلميَّة إلى تنحية حسني مبارك (استقالته) في 11 شباط/ فبراير 2011 بعد نحو عشرين يوماً من اندلاع الثورة.

صورة عمل حسن حنفي على إبرازها في جميع فصول الكتاب، وقد أكَّدها في نهاية الكتاب عندما تساءل: «هل تنشأ الهُويَّة من الثقافة»؟ (حنفي، الهويَّة، ص71) سؤال يخفي وراءه ضرورة الوعي بوجود بُعد آخر –أهمّ على ما يبدو– يتمثل في الهويَّة التاريخيَّة. وقد عبَّر عن ذلك حسن حنفي بأسلوب شعري يكشف عن النَّفَس التفاؤلي، ففي الفقرة الأخيرة من الكتاب نقرأ: «كما بدأت العنقاء تطير من الشرق إلى الغرب في الماضي [...]، فإنَّها تطير من جديد عائدة من الغرب إلى الشّرق مارَّة بالمنطقة العربيَّة الإسلاميَّة. فالهويَّة التاريخيَّة تتحرَّك الآن، ونحن في قلبها. وقد يكون الرَّبيع العربي أحد مساراتها». (حنفي، الهويَّة، ص 75).

بنية الكتاب وجهازه المفهومي

العامل الدّيني والهويَّة التّونسيَّة لـ«سعد غراب».

يتكوَّن كتاب سعد غراب من خمس مقالات وملحق (رسالة الطرطوشي إلى عبد الله بن مظفر).

وقد جاءت المقالات متفاوتة الحجم على النحو الآتي:

العامل الدّيني والهويَّة التّونسيَّة: من ص 11 إلى ص 30 (20 صفحة).
المذهب المالكي عنصر ائتلاف في المغرب الإسلامي: من ص31 إلى ص 70 (نحو 40 صفحة).
إشعاع المدرسة المالكيَّة والتوحيد المذهبي في المغرب الإسلامي: من ص 103 إلى 136 (نحو 34 صفحة).
حول إحراق المرابطين لـ(إحياء علوم الدّين) للغزالي: من ص 137 إلى ص 177 (40 صفحة).
رسالة الطرطوشي إلى عبد الله بن مظفر[17]، من ص 178 إلى ص 186 (8 صفحات).
وقد جاء الكتاب دون مقدّمة أو خاتمة (نشير إلى أنَّ المقدّمة هي مقدّمة السلسلة، وهي من تأليف الأستاذ كمال عمران).

لقد بيّن سعد غراب في «العامل الدّيني والهويَّة التّونسيَّة» أهمَّ الإشكاليَّات المتعلّقة بالبحث في الهويَّة، ولا سيَّما الهويَّة القُطريَّة، فهو يخبرنا بأنَّ الهويَّة كمفهوم لم يقع حوله إجماع بين الباحثين،هو يعود إلى مقال الهويَّة (L'identité) في دائرة المعارف الكونيَّة (Encyclopedia Universalis) ليؤكّد أنَّ هذا المتصوّر قد دُرس على مستوى الفرد بالأساس، وذلك من مختلف المجالات الأنطولوجيَّة والفلسفيَّة والنفسيَّة بدءاً من هرقليطس[18] إلى اليوم، وقد أشار إلى أنَّ دراسة هويَّة مجتمع إنساني ما مسألة في غاية التشعُّب والتعقيد مقارنة بدراسة الهويَّة الفرديَّة، «فالمجتمع ليس مجرَّد حصيلة حسابيَّة للأفراد المكوّنين له» (غراب، العامل الدّيني، ص 11) من ناحية، ومن ناحية أخرى نبَّه إلى ضرورة الوعي بتداخل مفهومين هما الهويَّة والقوميَّة الذي يُعدّ مفهوماً حديثاً مقارنة بمصطلح الهويَّة، ففي القرن التاسع عشر اعتُمد مصطلح القوميَّة للتمييز بين القوميَّات والأعراق والشّعوب والأقليَّات. على أنَّ مفهوم الهويَّة لم يكن له في الماضي –وفي الحاضر على ما يبدو– مفهوم واضح بالنظر إلى أنَّ الهويَّة كانت يومها مجرَّد فكرة أكثر منها ظاهرة محسوسة في الواقع المعيش للأفراد والجماعات.

17ـ هو أبو بكر محمَّد بن الوليد المعروف بأبي بكر الطرطوشي -نسبة إلى مدينة طرطوشة في الأندلس- (451 هـ- 520 هـ) أحد أبرز فقهاء المالكيَّة خلال القرنين الخامس والسادس للهجرة. وقد تتلمذ على يد أبي الوليد الباجي، انتقل بين بلاد المغرب والمشرق (مكّة، الشام، العراق، مصر،...). انظر شمس الدّين بن محمَّد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت748 هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، دار الرّسالة، بيروت، لبنان، ط11، 1996ـ مج 19، ص ص 490 - 496.

18ـ هرقليطس Ηράκλειτος: فيلسوف يوناني عاش قبل سقراط في مدينة أفسس. وهو أوَّل من نادى باللوغوس، وقد تميَّزت فلسفته بالغموض، ممَّا جعل أغلب الدّراسات الفلسفيَّة تسمه بـ«الفيلسوف الغامض».

ويواصل سعد غراب محاصرته لإشكاليَّات الهويَّة بالسؤال عن حدود الأمَّة والوطن انطلاقاً من كتاب إرنست رينان ما الأمَّة[19]؟

ليؤكّد أنَّ الوطن أو الأمَّة «لا يمكن أن يرتكز على الجنس أو اللّغة أو الدّين أو الحدود الطبيعيَّة» (غراب، العامل الدّيني، ص 13).

وقياساً على ذلك يخلص إلى أنَّ أولئك الذين يكتبون (في تونس بعد 1987 زمن الرئيس الثاني للجمهوريَّة التونسيَّة زين العابدين بن علي)[20] في الصحف مستبشرين «بالتقاء الهويَّة التّونسيَّة بذاتيّتها الإسلاميَّة في العهد الجديد «يقعون في الخلط وفي النَّزعة الاختزاليَّة المضلّلة، وذلك بجعل الدّين صنواً للهويَّة واعتبار الهويَّة مرادفة للتراث أو الإسلام، في حين أنَّ الهويَّة لا تعني عنده شيئاً آخر غير «الخصائص أو الخاصيَّة الكبرى الموحدة التي تجعل من الشيء أو من الإنسان أو من الأمَّة أو البلد هو أو هي، ولا شيء سواه».

ليدقق بعد ذلك النَّظر في شأن الهويَّة التّونسيَّة ويضع على المحكّ مقولاتها، فهي هويَّة قُطريَّة يسهل الاستدلال عليها انطلاقاً من الناحية الجغرافيَّة والتاريخيَّة؛ لأنَّ الهويَّة القُطريَّة التّونسيَّة لا تتطابق مع مفهوم الهويَّة الإسلاميَّة أو مفهوم الأمَّة. فالمسلم قديماً كان ينتقل من أرض إلى أرض في حريَّة تامَّة (ابن خلدون، ابن بطوطة،...)، في حين طرحت مسألة الهويَّة وبحدَّة في الفضاء العربي الإسلامي المعاصر، ولاسيَّما في الشرق، ففي المغرب العربي تكاد تتطابق العروبة والإسلام، في حين يظلُّ بين المفهومين حدود في الشرق بالنظر إلى وجود أقليَّات دينيَّة غير مسلمة (المسيحيُّون،...).

إذاً، فالهويَّة التّونسيَّة تستند إلى معطى الجغرافيا والتاريخ وإلى الشعور بالانتماء إلى حاضنة تاريخيَّة مميزة، فتونس كانت «المنطلق للإشعاع الدّيني واللّغوي في شمال إفريقيا في العهود الفينيقيَّة القرطاجنيَّة والرُّومانيَّة والعربيَّة الإسلاميَّة» (غراب، العامل الدّيني، ص 18). وهو دور يؤهّلها اليوم إلى أنْ تكون لها هويَّة مميّزة عن غيرها.

بهذا المعنى تغدو الهويَّة المرآة التي تنعكس فيها عناصر الذّات والتاريخ والحضارة والجغرافيا مكوّنة ذاتاً تشعر بتميزها عمَّا يدور في فلكها وبالقرب منها، وهو ما تجلّى في انتشار أغلب المذاهب الفقهيَّة في تونس، فالحنفيَّة والمالكيَّة والإباضيَّة وجدت لها موطئ قدم في أرض تونس، على انتصار المالكيَّة، وإن أغلق باب الاختلاف ووسم المجتمع بالشدَّة، فإنَّه حقق «التطابق بين الأمَّة ومفكّريها» (غراب، العامل الدّيني، ص69).

وعمدة القول عند سعد غراب أنَّ «ذات المجموعة منغرسة جذورها في التاريخ. وتاريخ التفكير والعقليَّات من أدلّ التَّواريخ على هويَّة الأمَّة ومن المكوّنات الرئيسيَّة للشخصيَّة القاعديَّة» (غراب، العامل الدّيني، ص 70).

19. Ernest Renan, Qu›est-ce qu`une nation, Ed Mille et une nuits; Paris, 1997.

20ـ زين العابدين بن علي (1936م-...): ثاني رئيس للجمهوريَّة التُّونسيَّة، تولى رئاسة الجمهوريَّة في 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 1987 بعد انقلاب عسكري سلمي، وبمقتضى تقرير طبّي يفيد عجز الرئيس السابق الحبيب بورقيبة عن مباشرة مهامّه. واستناداً للدّستور (الذي يمنح صلاحيَّات الرئيس للوزير الأوَّل) تولّى بن علي الحكم لمدة ثلاث وعشرين سنة، عرفت خلالها تونس انتعاشة اقتصاديَّة وتراجعاً في الحريَّات، وهو ما أدَّى إلى انفجار الأوضاع بطريقة مفاجئة في 17 كانون الأول/ ديسمبر2010، انتهت بهروب بن علي إلى السعوديَّة في 14 كانون الثاني/ يناير 2011.

مخاطر العولمة على الهويّة الثقافيّة لمحمّد عمارة

وزّع محمّد عمارة كتابه على النحو الآتي:

تحرير مضامين المصطلحات: الثقافة والهويَّة والعولمة: من ص 3 إلى ص 14 (12 صفحة).
نظرة تاريخيَّة على الجذور والخلفيَّات: مرحلة غواية التَّرغيب والتَّرهيب: من ص 15 إلى ص 23 (ثماني صفحات).
مرحلة العولمة: من ص24 إلى ص 36 (12 صفحة).
لكن، هل العولمة قضاء وقدر لا فكاك من الاندماج فيها: من ص 37 إلى ص 41 (خمس صفحات).
وأخيراً، ما العمل؟ من ص 42 إلى ص 46 (خمس صفحات).

بدا محمَّد عمارة واعياً بالحدود الاصطلاحيَّة، فقد خصَّص المبحث الأوَّل من كتابه للنظر في المفاهيم المحوريَّة لكتابه، وهي: مفهوم الهويَّة، ومفهوم الثقافة، ومفهوم العولمة.

وقد انتهى في شأن الهويَّة إلى أنَّها تعني «جوهر الشيء[21] وحقيقته المشتملة عليه اشتمال النّواة على الشجرة وثمارها [...] هويَّة الشيء هي ثوابته التي تتجدَّد ولا تتغيّر» (عمارة، مخاطر العولمة، ص 6).

وأمَّا الثقافة، فهي لا تعني المدنيَّة؛ لأنَّ الثقافة تعني، فيما تعني، «كلّ ما يسهم في عمران النفس وتهذيبها [...وذلك] بالأفكار والعقائد والقيم والآداب والفنون. [أمَّا المدنيَّة، فهي] تهذيب الواقع بالأشياء [...فإذا الثقافة متغيرة تغير الحضارات، وإذا] المدنيَّة المشترك الإنساني العام بين الحضارات» (عمارة، مخاطر العولمة، ص ص 5-6). وقد انطلق من هذين التعريفين لتحديد المقصود بالهويَّة في عالمنا استناداً على مرجعيَّات فكريَّة (ميشيل عفلق[22]الفكر القومي، السنهوري الفكر الإسلامي[23]) متباعدة نظريًّا، ليثبت منها أنَّ المحدّد الأوَّل والرئيس للهويَّة في عالمنا العربي هو الإسلام، وبهذه الطريقة تتساوى الثقافة مع الإسلام وتصطبغ الهويَّة بلونه (الإسلام)، ويغدو الإسلام الاسم الآخر للهويَّة العربيَّة. في حين تُمثل العولمة الوجه القبيح لفكر الإكراه والقهر، وهو فيما يخصُّ هذه المسألة يميّز بين أمرين هما: العالميَّة والعولمة؛ فالعالمية تعني عنده انتشار حضارة بمقتضى الحريَّة والاختيار، أمَّا العولمة (وهي على وزن فعْللة)، فتعني بالأساس «القسر والقهر والإجبار على لون من الخصوصيَّة يعولمه القهر ليكون عالميًّا» (عمارة، مخاطر العولمة، ص 13).

إنَّ محمَّد عمارة يخشى من أن تمحى الهويَّة الإسلاميَّة للثقافة العربيَّة في ظلّ العولمة وإكراهاتها المتنوّعة، وهو إذ يراهن على بناء وعي بتلك المخاطر، فإنَّه يضع لبنات مشروع نهضة عربيَّة إسلاميَّة جديدة، ولكي يوضح ذلك عمد إلى الحفر في تاريخ العولمة التي بدت عنده مشروعاً قديماً تمتدُّ جذوره إلى حملة نابليون.

فالعولمة في شكلها القديم قامت على ثنائيَّة التَّرهيب والتّرغيب، في حين أنَّ العولمة الجديدة استبدلت تلك الثنائيَّة، وفرضت النموذج

21ـ نشير إلى أنَّ حسن حنفي في كتابه «الهويَّة» يتَّخذ موقفاً مخالفاً تماماً لموقف محمَّد عمارة.

22ـ ميشال عفلق (1910 - 1989): مفكّر قومي عربي، وهو من أهمّ منظّري القوميَّة العربيَّة، وقد شغل منصب الأمين العام لحزب البعث (حزب البعث العربي الاشتراكي)، وهو من أكثر المنادين ببناء فكري قومي يستند إلى مقوّمات اللّغة والثقافة العربيَّة.

23ـ عبد الرَّزاق السَّنهوري (1895ـ 1971)، رجل قانون مصري وعضو مجمع اللّغة العربيَّة في القاهرة، شغل منصب وزير المعارف في مصر مرَّات عديدة، ساند ثورة يوليو (ثورة الضباط الأحرار)، ونادى بتجديد القوانين العامَّة وإرساء نظام ديمقراطي، بعيداً عن سلطة الجيش (الضباط الأحرار)، إلَّا أنَّ دعوته تلك لم تلقَ الصَّدى المنتظر في الأوساط السياسيَّة والاجتماعيَّة.

الثقافي الأمريكي باعتباره نموذجاً راقياً للعولمة، على أنَّ هذا النموذج ينطوي على قيم هدَّامة تتعلق ببنية المجتمع ومنظومة الحقوق والواجبات العائليَّة وحقوق الإنسان، وبالمنظومة الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة. فالعولمة تسعى إلى جعل البشر على اختلاف أصولهم وثقافاتهم يؤمنون بالقيم نفسها، ويتأثرون بالفكر الاستهلاكي، ويتخلّصون من جميع الضوابط التي تحمي الفرد والمجتمع.

فقدان الهويَّة يؤدي إلى الاغتراب، وإلى الانطواء على الذَّات أو الاحتكام إلى العنف، فبغياب الهويَّة وفقدانها ندخل عوالم الفراغ والشعور بالعجز، وهو ما يفتح الباب على مصراعيه أمام الاغتراب الدّيني والسياسي، فالهويَّة في عالمنا العربي ينبغي التفكير في قضاياها من خارج دائرة السياسة ومشاريع النهضة والإصلاح والمقاربات الليبراليَّة.

والحق أنَّ ما أقرَّه محمَّد عمارة إن كان لا يخلو من مبالغة وسوء فهم لبعض جوانب العولمة فإنَّ ما ذهب إليه حقيقة لا تنكرها عين الناظر في/ إلى العولمة[24]، فاعتبار العولمة مشروعاً موجَّهاً ضدَّ الإسلام مسألة فيها مبالغة في تقديرنا؛ ذلك أنَّ العولمة وأباطرة رأس الماليَّة الفاحشة لا يعترفون بمسيحيَّة أو إسلام، لأنَّ المبدأ أو العقيدة التي يؤمنون بها هي المال، ولا شيء غير المال.

مسألة الهويَّة العروبة والإسلام... والغرب (ط 1، 1995، ط 4، 2012).

وزّع محمَّد عابد الجابري كتابه «مسألة الهويَّة العروبة والإسلام...والغرب» على مدخل وثلاثة أقسام جاءت على النحو الآتي:

مدخل: ما العربي؟ من ص 7 إلى ص 20 (14 صفحة)

القسم الأول العروبة والإسلام والوحدة العربيَّة: من ص 21 إلى ص 88 (68 صفحة)، وقد احتوى هذا القسم على تسعة مباحث عالج فيها تجليَّات العروبة والإسلام في مظانّ التيَّارات الفكريَّة القديمة والنهضويَّة والمعاصرة، مؤكّداً على ضرورة الأخذ في الحسبان أنَّ «الدَّولة القُطريَّة هي أساس الوحدة العربيَّة» (الجابري، مسألة الهويَّة، ص59).

أمَّا القسم الثاني، فعنوانه: «نحن والآخر والمستقبل»، وقد امتدَّ من ص89 إلى ص 166. وقد تكوَّن من عشرة مباحث دارت على ثنائيَّات (الماضي/ المستقبل)، (الأنا/ الآخر) (الاستشراق/ الفكر العربي)، وفيه خلص محمَّد عابد الجابري إلى ضرورة بناء «نوع جديد من النّضال» (الجابري، مسألة الهويَّة، ص 156) يراعي متطلّبات الواقع العربي وما يفرضه الظرف الدَّولي من متغيّرات، ليؤسّس في القسم الثالث الموسوم بـ«صورة العرب والإسلام والمهاجرين في وسائل الإعلام الغربيَّة» الذي امتدَّ من ص 167 إلى ص198، وفيه مباحث أربعة اهتمَّ فيها بالصُّورة المغلوطة التي روَّجتها وسائل الإعلام الغربي عن الإسلام، وهو بذلك يشير إلى دور الإعلام الغربي في صناعة صورة غير حقيقيَّة عن العرب والمسلمين من جهة، ومن جهة أخرى لاحظ أنَّ هذا الخطاب العدواني يدفع العربي والمسلم إلى الاحتماء بمقولات تساهم في نشأة الكراهية تجاه الآخر.

وبهذا الشكل لفت محمَّد عابد الجابري الفكر المعاصر إلى ضرورة الوعي بالدَّور الذي تنهض به العوامل الخارجيَّة والوضع الدَّولي في بناء مفهوم الهويَّة، فالهويَّة وفق هذا التصوُّر بنية متطوّرة وغير ثابتة، ويصعب تبيّن العوامل المساهمة في إنشائها.

24ـ هانس بيترمارتن وهارالد شومان، فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطيَّة والرَّفاهية، ترجمة عدنان عبَّاس علي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1998.



لقد حدَّد الجابري في الصفحة الحادية عشرة -وهو يقارن بين مشروع الوحدة الأوروبيَّة ومشروع الوحدة العربيَّة- أهمَّ مقومات الهويَّة في العالم العربي بالقول: إنَّ الوحدة العربيَّة تتأسَّس على «وحدة اللّغة والثقافة بينما ترتكز [الوحدة الأوروبيَّة] على الاقتصاد والمصالح» من جهة، ومن جهة أخرى بيَّن أنَّ «الهويَّة الثقافيَّة هي حجر الزاوية في تكوين الأمم، لأنَّها نتيجة تراكم تاريخي طويل، فلا يمكن تحقيق الوحدة الثقافيَّة بمجرَّد قرار سياسي»، عناصر يعتبرها الجابري متوافرة في العالم العربي، مرجعاً تأخُّر الوحدة إلى غياب الإرادة السياسيَّة، وهي إرادة ستظلُّ غائبة ما لم يطرق العرب أبواب الديمقراطيَّة، وهو يعتبر تحقق ذلك الشرط مهمَّاً في بناء وحدة أقوى من الوحدة الأوربيَّة المبنيَّة على المصالح الاقتصاديَّة بالأساس. ويضيف الجابري إلى ما تقدَّم إقراراً بأنَّ الوحدة العربيَّة تصطدم بعوائق أخرى أهمُّها التدخُّل الأجنبي في صنع القرار العربي.

وقد أبدى محمَّد عابد الجابري، في مواضع عديدة من كتابه، ثقته بأنَّه لا مخرج للعرب إلّا بالوحدة، وهو يستدلُّ على ذلك بأسلوب واضح عندما يقول: «يستطيع المرء [...] أنْ يجزم بأنَّ أفراداً قليلين فقط من سكان هذه المنطقة [...] لا يتحمَّسون لأنْ يوصف الواحد منهم بأنَّه عربي» (الجابري، مسألة الهويَّة، ص14).

بهذا المعنى تتوافر جميع مقوّمات الهويَّة على أساس أنَّ الانتماء إلى الثقافة العربيَّة ماثلٌ في أنفس الجميع سواء كانوا عرباً أم بربراً...، مسلمين أم مسيحيين، ففي داخل كلّ واحد منَّا شعور قوي بالانتماء إلى الثقافة العربيَّة تاريخاً ولغة وثقافة، وهي عناصر يصعب توافرها في أيّ فضاء جغرافي في العالم، وهو ما دفع الجابري إلى الخوض في العوائق التي حالت دون تحقق الوحدة العربيَّة، فهو يركّز على العوامل الداخليَّة والخارجيَّة، وبهذا المعنى انتهى الجابري إلى تعريف واضح ودقيق للهويَّة، فهي الوجه الآخر للوحدة العربيَّة، وهي بمقتضى ما تقدَّم ليست «شيئاً آخر سوى التعبير الإيجابي عن ذلك الشعور خارج أوقات الأزمات. وهل الهويَّة شيء آخر غير ردّ الفعل ضدّ الآخر ونزوع إلى تأكيد الأنا بصورة أقوى وأرحب»؟ (الجابري، مسألة الهويَّة، ص ص 16- 17).

الهويَّة نحت للذّات وتأصيل للكيان انطلاقاً من وحدة التَّاريخ واللّغة، فالجابري لا يتساءل عن حدّ الهويَّة قدر ما يتساءل عن الآليَّات التي نترجم بها هذه الهويَّة، ونحوّلها إلى حقيقة ملموسة وواضحة للعيان.

الهويَّة لـ«حسن حنفي»

الإهداء: ص 5 (صفحة واحدة).

الموضوع والفهم: من ص 7 إلى ص 20 (14 صفحة).

الهويَّة والاغتراب: من ص 21 إلى ص 38 (18 صفحة).

الهويَّة والاغتراب الديني: من ص 39 إلى ص 50 (11 صفحة).

الهويَّة والاغتراب السياسي: من ص 51 إلى ص 60 (10 صفحات).

هل يمكن تحديد الهويَّة؟ من ص 61 إلى ص 75 (15 صفحة).

لقد تناول حسن حنفي مبحث الهويَّة في نصوص عديدة بطرق مختلفة؛ منها ما كان عرضيَّاً ومنها ما كان فيها البحث في الهويَّة المبحث الرئيس والمحوري، ومثال ذلك كتابه «الهويَّة». وقد عمل حنفي في هذا الكتاب، انطلاقاً من المبحث الأوَّل، على تحديد دلالات الهويَّة، فاعتبر السؤال عنها سؤالاً فلسفيَّاً بالأساس، لم يتفق في شأنه الفلاسفة (المثاليون، الوجوديون، ...) من جانب، ومن جانب آخر بيَّن أنَّ الهويَّة مفهوم ملتبس شديد الالتباس بمفهوم الجوهر والماهيَّة، ففي الصفحة العاشرة تطرَّق إلى مظاهر ذلك التداخل بالقول: «يتداخل مفهوم الهويَّة مع مفهوم الماهيَّة، فالهويَّة لغويَّاً أن يكون الشيء هو هو وليس غيره، وهو قائم على التطابق أو الاتّساق في المنطق، والماهيَّة أن يكون للشيء ما هو بزيادة حرف الصلة «ما» على الضمير المنفصل «هو»، والمعنى واحد [...] يتداخل أيضاً مع مفهوم الجوهر [...]،

لئن كان مفهوما الماهيَّة والهويَّة مشتقين لغويين من الجذر نفسه «هو»، فإنَّ الجوهر استعارة من علم المعادن من الجوهر النفيس» (حنفي، الهويَّة، ص ص 10-11)

وانطلاقاً من هذه الحدود اقترح حسن حنفي تعريف الهويَّة بأنَّها خاصَّة بالإنسان فرداً كان أم جماعة، وبأنَّها مسألة ميتافيزيقيَّة تتعلّق بالإنسان، ولها أبعاد عديدة.

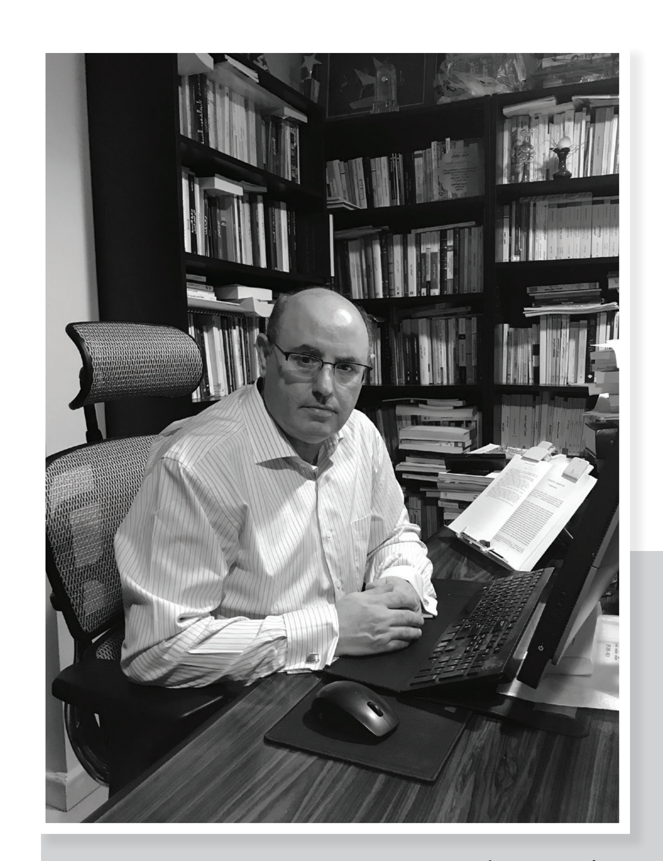
غياب الهويَّة = اغتراب	الهويَّة	مشكلة نفسيَّة
الهويَّة والغيريَّة وجها الإنسان		تجربة شعوريَّة
خاصيَّة تتعلق بالنفس		تعبير عن الحريَّة الذاتيَّة
الهويَّة مسألة تتعلق بالفرد		إمكانيَّة قد توجد
الهويَّة مسألة تتعلق بالمجتمع		أن يكون الإنسان هو نفسه

انطلاقاً من هذه المحاور التي حدَّدها حسن حنفي نتبيَّن أنَّ المسألة تتَّصل بواقع الإنسان دينيَّاً وسياسيَّاً، ولعلَّ ذلك ما دعاه إلى تخصيص المبحث الثاني والمبحث الثالث والمبحث الرابع للنَّظر في ثنائيَّة الهويَّة والاغتراب عموماً والاغتراب الدّيني والسّياسي خصوصاً، فالهويَّة العربيَّة التي يشير إليها حسن حنفي بين الفينة والأخرى «هويَّة أوغلت في الاغتراب، وهي تستعيد ذاتها في زمن الرَّبيع العربي، عليها أن تعيد النظر في مختلف أشكال اغترابها، فلئن كانت الهويَّة تعني بالضرورة أنْ يكون الإنسان هو نفسه متطابقاً مع ذاته، فإنَّ الاغتراب هو أنْ يكون غير نفسه بعد أنْ ينقسم إلى قسمين: هُويَّة باقية، وغيريَّة تجذبها» (حسن حنفي، الهويَّة، ص 12).

فقدان الهويَّة يؤدي إلى الاغتراب، وإلى الانطواء على الذَّات أو الاحتكام إلى العنف، فبغياب الهويَّة وفقدانها ندخل عوالم الفراغ والشعور بالعجز، وهو ما يفتح الباب على مصراعيه أمام الاغتراب الدّيني والسياسي، فالهويَّة في عالمنا العربي ينبغي التفكير في قضاياها من خارج دائرة السياسة ومشاريع النهضة والإصلاح والمقاربات الليبراليَّة، فهي أعظم من ذلك، هي تتجاوز الجغرافيا والتاريخ والعرق والمذهب والإيديولوجيا، لأنَّها ببساطة هويَّة إنسانيَّة.

تناولنا في هذا البحث رؤى المفكّر العربي المسلم للهويَّة وأبعادها وتحدّياتها، فألفينا المقاربات المعتمدة متنوّعة تنوُّع المداخل والمسلَّمات الفكريَّة والمنطلقات الإيديولوجيَّة، وفي جميع الحالات بان لنا أنَّ الهويَّة في المحيط العربي -سواء تعلقت المسألة ببلاد المشرق أم ببلاد المغرب- مسألة مدار جدل واختلاف، وليس الداعي إلى ذلك اختلاف المقاربات فحسب، ولكنَّ المسألة تتَّصل بالأساس بهواجس المفكّر العربي وما ينتظره من المستقبل، فالإصرار على البُعد القُطري أو اللّغوي القومي أو الدّيني أو الكوني يعبّر عن آفاق الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة في محيطها الإقليمي والعالمي من جهة، وعن طبيعة علاقتها بماضيها وتاريخها من جهة ثانية.

وانطلاقاً من تلك المحاولات، التي حللنا أهمَّ مضامينها ومسلماتها، نقول: إنَّ الهويَّة في العالم العربي تختزل هواجس العرب للتقدُّم والرُّقي، فإذا السؤال المحوري الذي سكتت عنه تلك القراءات: كيف نعيد صياغة أسس الهويَّة كي نستطيع تحقيق التقدُّم الحضاري؟ ذلك أنَّ أغلب الظنّ عندنا أنَّ المفكّر العربي كان يعرف الهويَّة كي يحميها، وكي يبرهن على قدرتها على التفاعل مع الواقع المتجدّد وتطوُّراته، ونقدّر أنَّ ذلك لم يعد ينفع اليوم في ظلّ التحوُّلات المعرفيَّة والتكنولوجيَّة التي تفرض علينا تنظيم البيت العربي وبسرعة، كي لا يأتي يوم نستفيق فيه وقد سُلبنا الهويَّة بعد أن سُلبنا الأرض.



حوار مع
المفكّر الجزائري الزواوي بغوره
ميشيل فوكو
في الفكر العربي المعاصر

تقديم وحوار: المهدي مستقيم*

نال ميشيل فوكو شهرة كبيرة من خلال الدروس التي ألقاها في الكوليج دي فرانس، حيث شغل منصب أستاذ كرسي تاريخ الأنساق الفكريَّة وهو صغير السن نسبيّاً. وقد حظيت هذه المحاضرات التي تولّى عمليَّة جمعها وإعدادها مجموعة من ألمع وأشهر تلامذته، وعلى رأسهم فرانسوا أوالد ودانيال دفير، باهتمام كبير من قبل قرَّائه، سواء من أبناء جيله أم من الأجيال التي أتت بعده، ووجدت في مؤلفاته فلسفة من نوع جديد تقوم على اكتشاف مفاهيم وحقول معرفيَّة جديدة لم تطأها أرض الفلسفة بعد، لذا أتى الاهتمام مضاعفاً بكلّ ما قاله أو خطَّه. ونخصُّ بالذكر: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي الصادر سنة 1961، ومولد العيادة الصادر سنة 1963، والكلمات والأشياء الصادر سنة 1966، وأركيولوجيا المعرفة سنة 1969، والمراقبة والمعاقبة سنة 1975، وتاريخ الجنسانيَّة في جزئه الأوَّل تحت عنوان: إرادة المعرفة سنة 1976، وفي جزأيه الثاني والثالث تحت عنوان: استعمال الملذات، والانهمام بالذات سنة 1984.

درّس فوكو في الكوليج دو فرانس من كانون الثاني/ يناير 1971 حتى حزيران/ يونيو 1984 تاريخ وفاته، واعتاد أن يلقي دروسه كلَّ أربعاء، وقد شهدت حضوراً كثيفاً من قبل الأساتذة والطلبة والباحثين، وكان الكرسي الذي يشغله يُسمَّى «تاريخ الأنساق الفكريَّة». ومن المعروف أنَّ نظام التعليم في الكوليج يخضع لقاعدة خاصَّة؛ إذ يجب على الأستاذ المنتخب في هذه الهيئة أن يدرِّس ستاً وعشرين ساعة في السنة، يقدّم فيها بحثاً أصيلاً وجديداً، أمَّا حضور هذه الدروس فكان حرّاً، كما أنَّ المؤسَّسة لا تمنح شهادات علميَّة، وبلغة هذه المؤسَّسة العلميَّة فقد كان يقال: «إنَّه ليس للأستاذ طلبة، ولكنْ له مستمعون».

من المعروف أنَّ فوكو نفسه قد نفى في أكثر من حوار أو مقال أن يكون فيلسوفاً، أو أنَّه يمتلك نظرة كليَّة لمسألة السلطة، بيد أنَّه لا يخفي أنَّه اهتمَّ اهتماماً بالغاً بدراسة وظيفة السلطة، وكيف تعمل السلطة في أبحاث تاريخيَّة كثيرة، سواء تلك المتعلقة بالمعازل أو الجنون أو الطب أو السجون أو الجنس أو الشرطة. وقد كان يستند في تحليل ظاهرة السلطة تلك على الميراث الأسود للقرن العشرين ألا وهو: الفاشيَّة والستالينيَّة، معتبراً أنَّ النقص في تحليل ظاهرة الفاشيَّة يُعدّ من الأحداث أو الوقائع

* باحث من المغرب.

السياسيَّة بالغة الدلالة في القرن الماضي. يقرُّ فوكو أنَّه حيثما وجدت السلطة توجد المقاومة، فالسلطة ليس لها الهيمنة المطلقة والثابتة، بل إنَّ المقاومة وبأشكالها المختلفة تخترق السلطة، فهي لا تمارس دورها من باب القانون، أو ما يُسمَّى بحقّ المقاومة، بل إنَّ السلطة والمقاومة تتجابهان بتكتيكات متغيّرة متحرّكة ومتعدّدة، في إطار حقل علاقات القوَّة؛ أي ليست في إطار القانون والسيادة، ولكن في إطار الصراع والاستراتيجيَّة التي يتوجّب تحليلها. وإذا كان فوكو قد أطنب في كشف أنواع السلطة وآليَّاتها في الحقول السياسيَّة والاجتماعيَّة والطبيَّة والنفسيَّة والجنسيَّة وغيرها، فإنَّ ذلك قد عرَّضه لنقد شديد من قبل جان بودريار فيلسوف ما بعد الحداثة الأشهر، الذي رأى أنَّ فوكو قد ساوى بين السلطة والمجتمع، وأنَّه لم تعد هناك أيَّة إمكانيَّة للتغيير وفقاً لذلك، فقد أعدم فوكو كلَّ شيء عندما اعتقد أنَّ كلَّ شيء سلطة، وخاصَّة عندما استبعد مفهوم القمع، وقد اتهم خطاب فوكو نفسه بأنَّه خطاب سلطة ومرآة للسلطة التي يكتبها أو يحللها. ولكنَّ فوكو لا يعنيه سؤال ما هي السلطة؟ الذي يفترض أن يجيب عنه علماء السياسة، بقدر ما يسعى للإجابة عن السؤال الذي طرحه على نفسه باستمرار وهو: كيف تعمل السلطة؟ أي تحديد الآليات التي تعمل وفقاً للسلطة وتنتهجها، وهو لذلك يرى أنَّ الحقيقة مرافقة دائماً للسلطة، بل إنَّ هنالك مثلثاً يقوم على: السلطة والقانون والحقيقة يعمل بانتظام، وكلّ رأس فيه سينتج بالضرورة وسيستخدم الرأسين المتبقيين. ولذلك عندما تمَّ التأسيس الشرعي لمفهوم القانون، فإنَّه ارتبط ارتباطاً حتميَّاً مع تأسيس قانون القيادة الملكيَّة، وبمجرَّد أن انفلت الصرح القانوني للسلطة الملكيَّة في القرون التالية، وتمَّ تحويله ضدَّ السلطة الملكيَّة، أصبح السؤال عندها متعلقاً بحدود هذه السلطة، وأصبحت المسألة متعلقة بالامتيازات والصلاحيات الخاصَّة بهذه السلطات.

وإذا كان الملك هو أساس السلطة ومبدأ القانون، فإنَّ الفرد وفقاً لذلك لا يتمُّ وضعه في مقابل السلطة؛ بل إنَّه أحد آثار السلطة، أو نتيجة من نتائجها، على الرّغم من أنَّ ذلك سيحافظ عليها، وهنا مكمن المفارقة، فالسلطة تنتقل بواسطة الأفراد الذين شكَّلتهم وخضعوا لها، أمَّا الحقيقة التي هي بدورها سلطة أيضاً، فلا يمكن البحث عنها إلّا من حيث إنَّها سلاح ضمن علاقات القوَّة. فالحقيقة تعطي القوَّة أو تخلُّ بالتوازنات وتعمّق اللَّاتماثلات، وفي النهاية تمثل الانتصار في هذا الجانب بدلاً من الجانب الآخر. فالحقيقة هي إضافة للقوَّة، ولا تظهر إلّا من خلال علاقات القوَّة، لأنَّ الانتماء الأساسي للحقيقة هو علاقات القوَّة واللَّاتماثل واللَّاتمركز، والمعركة وفقاً لذلك إنَّما هي مسجّلة ومكتوبة في هذا النمط من الخطاب. وأمَّا القانون، الرأس الثالث في مثلث السلطة، فإنَّه يتطابق مع المثال الذي هو القانون الحي، وذلك لأنَّه يسمح بمحاكمة الحاضر وبإخضاعه لقانون أقوى منه. فالمثال هو، بمعنى من المعاني، المجد الذي يصنع القانون، والقانون هو الذي يعمل في انبهار الاسم، إنَّه بالمطابقة أو التسوية بين القانون والاسم المشع والمبهر العظيم، عندها يكون للمثال القوَّة التي تتقوّى بها السلطة. إنَّ السلطة هي التي أتاحت شرعيَّاً إذاً حضور مفهوم الصراع حولها، وهو ما ولَّد سريعاً ظهور العنصريَّة، إذ عندما استبدل موضوع صراع الأعراق بموضوع نقاوة وطهارة العرق، ولدت العنصريَّة، وعندما تحوَّل التاريخ المضاد، شرعت العنصريَّة البيولوجيَّة في العمل، وفي الوقت الذي تحوَّل فيه خطاب صراع الأعراق إلى خطاب ثوري، فإنَّ العنصريَّة كانت الفكرة والمشروع والنبوءة الثوريَّة، العائدة بمعنى آخر وانطلاقاً من الجذر نفسه، ألا وهو خطاب صراع الأعراق، وهكذا يكثِّف فوكو مقولة المركزيَّة ببراعة: إنَّ العنصريَّة تعني حرفيَّاً الخطاب الثوري بالمقلوب.

خلال السنة الجامعيَّة 1982 ألقى فوكو سلسلة من الدروس حول موضوع: هرمينوطيقا الذات، سبقتها سلسلة أخرى تحت عنوان «الاهتمام بالذات» سنة 1981، وقد شكَّلت هذه الأخيرة الجزء الثالث من كتابه:«تاريخ الجنسانيَّة».

في هذا الدرس المطوَّل «هرمينوطيقا الذات»، وضَّح فوكو التحوَّل الذي عرفته قضيَّة الاهتمام بالنفس/ الذات، أو ما يُسمَّى

بثقافة النفس، ومن أجل ذلك قام بتحليل مجموعة من نصوص الفلاسفة اليونان والرُّومان خلال القرنين الأوَّل والثاني بعد الميلاد. وقد كان منطلق هذا الدرس هو محاورة ألقيبياديس لأفلاطون ولعبارتي «اعرف نفسك» و«اهتمّ بنفسك»، ولمتابعة هذه التحوُّلات قام فوكو بقراءة كذلك نصوص المدارس الفلسفيّة اليونانيَّة خاصَّة عند الرواقيين والأبيقوريين والكلبيين.

إنَّ هذا العمل الذي قام به ميشيل فوكو يُعدُّ منعطفاً جديداً في فلسفته، فمن خلاله تابع كيفيَّة تشكّل الذات الغربيَّة عبر التاريخ الثقافي والفلسفي لمجتمعات الغرب باعتبارها ذاتاً لا تخضع فقط لعمليَّات السيطرة، وإنَّما أيضاً من تقنيات وفنون الاهتمام بالذات. إنَّ عبارة «اعرف نفسك» كانت مصدراً من مصادر ظهور الفلسفة اليونانيَّة، في حين أنَّ عبارة «اهتمّ بنفسك» ارتبطت بدخول الفلسفة اليونانيَّة إلى المرحلة الهلينستيَّة التي تميَّزت بالانحطاط والتراجع، لكنَّ فوكو بيَّن من خلال هذه الدروس تزامن العبارتين، إلى أن جاءت الفلسفة الحديثة مع اللحظة الديكارتيَّة التي أقصت عبارة «اهتمّ بنفسك» وأسَّست المعرفة على عبارة «اعرف نفسك»، وهذا الإقصاء هو مصدر النقد الذي وجَّهه فوكو للحداثة الغربيَّة التي فصلت كما يقول بين البُعد العلمي والرُّوحي للإنسان. بالإضافة إلى موضوعة الذات التي استغرقت معظم الدروس المذكورة يورد فوكو تصوُّره للفلسفة ووظيفتها باعتبارها شكلاً من الفكر يحاول أن يحدّد شروط وحدود بلوغ الحقيقة من خلال الذات. إنَّ قارئ هذه الدروس يجد نفسه أمام مؤلّف ضخم يعالج قضايا فلسفيَّة بالغة الأهميَّة انطلاقاً من إشكاليَّة الذات، وهذا له دلالة مهمَّة في المشروع الفلسفي لميشيل فوكو، الذي كان يردّد دائماً: إنَّه ليس بفيلسوف، وإنَّما هو مجرَّد مؤرّخ.

أمَّا عن ترجمة هذه المحاضرات إلى العربيَّة، ونخصُّ بالذكر المحاضرات التي تمَّ تجميعها في كتابين صدرا عن دار الطليعة، الأوَّل يحمل عنوان «يجب الدفاع عن المجتمع[1]»، والثاني معنون بـ: «تأويل الذات[2]»، فقد تكفَّل بترجمتهما المتخصص في دراسة فوكو، المفكر والباحث الأكاديمي الجزائري الزواوي بغوره، أستاذ الفلسفة المعاصرة في جامعة الكويت، الذي عُرف باهتمامه بميشيل فوكو منذ وقت مبكر، بدءاً برسالته للدكتوراه تحت إشراف المفكر فتحي التريكي بعنوان: «الخطاب، بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشيل فوكو»[3]، مروراً بكتابه: «ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر»[4]، وصولاً إلى كتابه: «مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو»[5].

لقد استقبل الفكر العربي فلسفة ميشيل فوكو باهتمام واحتفاء كبيرين، ما أدَّى إلى انتشارها وتداولها بشكل واسع لدى الأوساط العربيَّة المثقفة، ويظهر ذلك من خلال الترجمات المختلفة لنصوصه، التي يمكن أن نذكر منها:

*الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي، سالم يفوت، بدر الدين عرودكي، جورج أبي صالح، كمال أسطفان، مراجعة جورج زيناتي ومطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

1- ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت، 2003 .

2- ميشيل فوكو، تأويل الذات، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت، 2011 .

3- الزواوي بغوره، الخطاب: بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشيل فوكو، دراسة ومعجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، 2015.

4- الزواوي بغوره، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 2001.

5- الزواوي بغوره، مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو، دار الطليعة، بيروت، 2013.

*حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986.

*نظام الخطاب، ترجمة محمَّد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984.

*نظام الخطاب: في جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي، وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988.

*المراقبة والمعاقبة، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

*استعمال اللذات، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.

*تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.

*تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة، ترجمة محمَّد هشام، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004.

*تاريخ الجنسانية: استعمال المتع، ترجمة محمَّد هشام، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004.

*تاريخ الجنسانية: الانشغال بالذات، ترجمة محمَّد هشام، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004.

* يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت، 2003.

* تأويل الذات، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت، 2011.

وفي هذا الحوار نحاول الوقوف مع المفكّر والباحث الأكاديمي الجزائري الدكتور الزواوي بغوره عند أهمّ الإشكالات التي تطرح أمام تلقي الفكر العربي المعاصر لفلسفة ميشيل فوكو.

نص الحوار

*** عُرفتَ بصفتك باحثاً متخصصاً في فلسفة ميشيل فوكو منذ وقت مبكر، لماذا ميشيل فوكو؟**

ـ الأسباب التي دفعتني إلى البحث في فلسفة ميشيل فوكو، وذلك منذ بداية تسعينيَّات القرن العشرين، يمكن أن ألخّصها في سببين: الأوَّل موضوعي، ويتمثل في حاجة قسم الفلسفة في جامعة قسنطينة إلى متخصص في الفلسفة المعاصرة، وكانت أطروحتي للدكتوراه هي أوَّل أطروحة تناقش في هذا القسم بإشراف الأستاذ فتحي التريكي، وكان ذلك في عام 1996. وهنالك سبب ذاتي ما فتئ يتعمَّق ويزداد، وهو أنَّني كنت أميل دائماً إلى قراءة الجديد، ومتابعة الترجمات العربيَّة، وقد عزَّز هذا الميل الجوّ الثقافي السائد في جامعة قسنطينة في نهاية الثمانينيَّات وبداية التسعينيَّات، الذي كان يغلب عليه النقاش حول البنيويَّة، وخاصَّة في مجال النقد الأدبي. وأذكر أنَّني شاركت بورقة بحث في مؤتمر: البنيويَّة والنقد الأدبي، نظّمه قسم اللغة العربيَّة في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر 1988، وأنا لا أزال طالباً في الدراسات العليا، وكان عنوان ورقتي: مفهوم الفن عند كلود ليفي ستروس، الأسطورة مثالاً[6]. وما زاد اهتمامي بفوكو هو أنَّ أحد أساتذتنا في مرحلة الدراسات العليا، ويدعى كلود برنار، وهو أستاذ في علم النفس استعان به قسم الفلسفة ليدرّسنا مقياس الإبستمولوجيا، قدَّم لنا فيه محاضرات في أعلام المدرسة الفرنسيَّة في الإبستمولوجيا، وهم: باشلار، بلانشي، كونغيلام، ألكسندر كويري، التوسير، فوكو. وكلَّفني بتقديم بحث حول كتاب فوكو: الكلمات والأشياء، ومع أنَّني واجهت صعوبات جمَّة في قراءته وتلخيصه وتقديمه، إلَّا أنَّني فضَّلت الاستمرار والمتابعة في بحث هذا الفيلسوف. وعندما أنجزت أطروحتي كان السؤال الذي لم يفارق ذهني هو: أَإنجازُ أطروحة في فلسفة ما، أو في فيلسوف ما، يُعدُّ أمراً كافياً، أم أنَّ الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث والتقصّي؟ لا أخفي عليك أنَّني عندما كنت أعدّ أطروحتي في باريس، وقفت مندهشاً عند أبحاث، ونصوص، وموضوعات، وكانت تطرح عليَّ أسئلة كثيرة ما كان من الممكن أن تجيب عنها أطروحتي، وذلك بحكم المعايير التي تتحكَّم في الأطروحات، لذا كان عليَّ إمَّا أن أكتفي بما قدَّمته في أطروحتي والانتقال لدراسة أو ترجمة موضوعات أخرى، وإما أن أتعمَّق أكثر في هذه الفلسفة وأن أعمل، في الوقت نفسه، على فتحها على فلسفات أخرى. وكما ترى، آثرت الاختيار الثاني، لأنَّني اقتنعت بأنَّ أطروحة واحدة في فلسفة معينَّة قد تكفي بالنسبة إلى الموضوع المدروس، ولكنَّها قطعاً لا تكفي لمعرفة مختلف جوانب الفلسفة أو الفيلسوف الذي نرغب في دراسته.

*** كيف استقبل الفكر العربي المعاصر فلسفة ميشيل فوكو؟ وكيف تعامل مع مفاهيمها المتميّزة؟**

ـ كان مشروع أطروحتي يتضمَّن أربعة فلاسفة هم: (ألتوسير، فوكو، الجابري، أركون)، ولكن عندما عرضت هذا المشروع على عدد من أساتذة الفلسفة الأجلَّاء في العالم العربي، وهم: (فؤاد زكريا، محمود أمين العالم، طه عبد الرحمن، عادل العوا، هادي العلوي)، كان جوابهم، وذلك رغم اختلافهم في التقييم والملاحظات الجزئيَّة، يتمثل في ضرورة أن أكتفي بدراسة فيلسوف واحد فقط. وقد أخذت بهذه النصيحة، ولكن لم أفرط في ما جمعته من ملاحظات ونصوص، وخاصَّة بالنسبة إلى الجابري وأركون. لذلك تستطيع القول: إنَّ كتابي «ميشيل فوكو في الفكر العربي» كان، بشكل من الأشكال، مكملاً أو متمِّماً لأطروحتي. وفي تقديري، أنَّني، بعد مرور أزيد من عقد على نشر هذا الكتاب، أستطيع القول: إنَّ الفكر العربي، سواء من حيث الترجمة، أم البحث الأكاديمي، أو التوظيف والتأويل الفكري والسياسي والاجتماعي...إلخ، لا يزال يستقبل فلسفة ميشيل فوكو بكثير من الإيجابيَّة. وبنظرة سريعة إلى ما ينشر هنا وهناك، يتبيَّن أنَّ فلسفة فوكو لا تزال حاضرة، رغم مرور ما يزيد على ثلاثة عقود منذ بداية الاهتمام بها. هذا إذا اعتبرنا أنَّ البداية كانت مع مشروع مطاع صفدي للينابيع، وبمجلتيه: الفكر العربي المعاصر، والعرب والفكر العالمي، ومنشورات مركز الإنماء القومي، مع العلم أنَّ الاهتمام بفوكو سابق على هذا التاريخ. ولا يماثله في هذا الاستقبال إلا فلاسفة قليلون أمثال ديكارت، وسارتر، وماركس. ولكن إذا كان الفكر العربي قد تعامل مع هؤلاء الفلاسفة بنوع من النمطيَّة، فإنَّ الذي يميّز تعامل الفكر العربي مع ميشيل فوكو هو، بلا أدنى شك، التنوُّع والتعدُّد والاختلاف، ولعلَّ هذا الجانب هو الذي أضفى قدراً

6- الزواوري بغوره، المنهج البنيوي: بحث في أصوله ومبادئه وتطبيقاته، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2001، ص 196-201.

من الحيويَّة على الدراسات الفوكويَّة في العالم العربي.

*** تركّز مجموعة من الدراسات العربيَّة التي أفردت لميشيل فوكو على حصره ضمن التيَّار البنيوي، وذلك بحسب المبرّرات والمعايير المعتمدة عند كلّ باحث. ما تعليقك؟**

ـ حقاً يمكن القول: إنَّ بداية الاهتمام العربي بفلسفة ميشيل فوكو كان ضمن التصوُّر البنيوي، وذلك نسجاً على ما كان متداولاً في ذلك الوقت في الفكر الغربي عموماً والفرنسي على وجه الخصوص. هذا ما نقرأه في عدد من الدراسات العامَّة والأكاديميَّة، ومنها كتاب: مشكلة البنية، لزكريا إبراهيم. وليس من المبالغة في شيء إذا قلنا: إنَّ الصورة الأساسيَّة التي شكَّلها المثقف العربي عن فوكو، منذ بداية السبعينيات، تاريخ نشر أوَّل دراسة مترجمة عن البنيويَّة، إلى نهاية الثمانينيَّات، هي صورة الفيلسوف البنيوي. وهذه الصورة مبنيَّة على ثلاثة معطيات أساسيَّة هي: موقف فوكو من اللغة، والذات أو الإنسان، والتاريخ، كما عرضها في كتابه: الكلمات والأشياء. وتعكس هذه المعطيات، في الحقيقة وبشكل مباشر، النقد الموجَّه إلى فوكو من قبل الغربيين، وبالتحديد من قبل التيَّارين الأساسيين في الفلسفة المعاصرة، وهما التيَّار الوجودي والتيَّار الماركسي. وقد عزَّز هذا التصوُّر البنيوي، التوظيف الذي أجراه الجابري وأركون لفوكو، وتصنيف هذين المفكّرين في الفكر العربي ضمن التيار البنيوي. ولكن ما يجب التأكيد عليه هو أنَّ هذا التصوُّر البنيوي هو مجرَّد تصوُّر من بين تصوُّرات أخرى شكَّلها الفكر العربي حول فلسفة ميشيل فوكو.

*** ما الذي دفع مجموعة من المفكّرين العرب أمثال محمَّد عابد الجابري، ومحمَّد أركون، وفتحي التريكي، ومطاع صفدي، إلى اتخاذ فلسفة ميشيل فوكو مرجعيَّة أساسيَّة للتفكير في جملة من مسائل وقضايا الفكر العربي المعاصر؟**

ـ هنالك دوافع كثيرة تخصُّ كلَّ واحد من هؤلاء المفكّرين، ولكن يمكن القول إجمالاً إنَّ الدافع الأساسي يتمثل في الاستفادة من طريقة ومفاهيم فوكو في دراسة التراث العربي والإسلامي بالنسبة إلى أركون والجابري، ومناقشة القضايا المعاصرة بالنسبة إلى التريكي وصفدي، علما أنَّ موضوعات التراث والحداثة، أو الأصالة والمعاصرة، أو القديم والجديد موضوعات مترابطة. ولكن ما أودُّ التشديد عليه هو أنَّ قراءة ميشيل فوكو تفرض نفسها على كلّ قارئ، لأنَّ فوكو نفسه لم يكفّ عن الحديث عن الاستعمال والتوظيف، ووصف كتبه ونصوصه ومفاهيمه، كما تعلم، بعلبة الأدوات (boite a outille). ما يعني أنَّ على كلّ قارئ أن يستعمل (المفتاح/ المفهوم) الذي يحتاج إليه، ولكن يجب ألَّا ننسى العلبة أيضاً؛ أي إنَّ مفاهيم فوكو على الرغم من أنَّها لا تخضع لنسق صارم، ولا تصدر عن جوهر ثابت، أو مبدأ عام، إلَّا أنَّها تتمتَّع بانسجامها العام، وخاصَّة في ثلاث سمات هي: التحليل التاريخي، ومحاولة فهم الحاضر، والعمل على تغيير الذات. وتشكّل هذه السمات فلسفته التي اصطلح عليها في أخريات حياته بمصطلح الأنطولوجيا التاريخيَّة. وليست هذه الأنطولوجيا نوعاً من الميتافيزيقا الجديدة، ولكنَّها القدرة على اكتشاف الممكنات، وعلى إنتاج أشكال جديدة من الحياة، وتحويل الذات إلى أثر جمالي وأخلاقي في الوقت نفسه.

*** وظّف الجابري مفاهيم فوكو الثلاثة الشهيرة: الخطاب، الإبستميَّه، السلطة؛ إذ نجد الأوَّل حاضراً بقوَّة في كتابه: الخطاب العربي المعاصر، والثاني في كتابيه: تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي، والثالث في كتابه: العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلياته. هل تمكَّن الجابري بتوظيفه هذه المفاهيم من تجديد الخطاب الفلسفي العربي المعاصر؟**

ـ وظَّف الجابري، كما تفضَّلت، هذه المفاهيم، كما وظّف مفاهيم كثيرة تعود إلى فلاسفة آخرين، وعليه، فإنَّ الجواب عن سؤالك يتطلّب النظر في تلك المفاهيم على اختلافها، وخاصَّة ما جاء في كتابيه: نحن والتراث، وتكوين العقل العربي. وبما أنَّ موضوعنا يقتصر على مفاهيم فوكو، فإنَّني أريد أن أقف عند نقطتين: الأولى هي أنَّ الجابري على عكس المفكّرين والباحثين العرب الذين اهتمُّوا بفلسفة ميشيل فوكو، قد فرض طريقة معيَّنة في التعامل مع المفاهيم الغربيَّة اصطلح عليها بمصطلح (التبيئة). ويمكنني القول حول هذه النقطة: إنَّ فرض طريقة في القراءة هي تحصيل حاصل. لماذا؟ لأنَّنا عندما نقرأ أو نستقبل أو نتلقَّى فكراً معيَّناً، فإنَّنا بالضرورة نضفي عليه قدراً من تصوُّراتنا وآرائنا وحاجاتنا ومصالحنا، سواء أدركنا ذلك أم لم ندركه، سواء كان ذلك عن وعي أم عن غير وعي. وقد بيَّنت نظريات القراءة والتلقّي هذا

الجانب بالتفصيل. أمَّا النقطة الثانية، فهي خاصَّة بالاستعمال وفقاً لشروط محدَّدة، كان أهمّها الجانب الإجرائي. ولكنَّ الناظر في استعمال الجابري لمفاهيم فوكو، يدرك أنَّه لم يلتزم بتلك الشروط. والدليل على ذلك أنَّ مفهوم السلطة، وهو من المفاهيم المركزيَّة في فلسفة فوكو، وعرف تطوُّرات عديدة، انتقى منه الجابري فكرة (السلطة الرعويَّة)، وهي جزء من مفهوم معقَّد ومتعدّد، ومع ذلك، فإنَّه عندما أشار إليه في مدخل كتابه: العقل السياسي العربي، أهمله في المتن، وبالتالي لا يمكن، في تقديري، الحديث عن توظيف لمفهوم السلطة أو السلطة الرعويَّة تحديداً عند الجابري سواء باسم التلقي المشروط أم التلقي الحر. وأمَّا مفهوم الإبستيمة، فكما أشرت سابقاً، إنَّ الجابري قد ماثله بمفهوم البنية. ومع أنَّ هذه المماثلة ممكنة إلى حدٍّ كبير، إلَّا أنَّه في التوظيف لم يظهر ذلك، وخاصَّة في كتابه: بنية العقل العربي، لأنَّ الجابري، كما تعلم، ذهب في تصنيف ما يسمّيه (العقل العربي) إلى فصل المجالات البيانيَّة والبرهانيَّة والعرفانيَّة بعضها عن بعض، في حين أنَّ الفهم الأوَّلي للبنية يقتضي دراسة العلاقات المتعدية بين هذه المجالات. لذا نستطيع القول: إنَّ تلقّي الجابري لمفاهيم فوكو كان تلقياً مشروطاً، ونتائجه كانت محدودة، ولكن مع ذلك عرفت انتشاراً واسعاً في الثقافة العربيَّة المعاصرة. وفي تقديري، إنَّ الأمر يتعلّق بالسياق التاريخي الذي عمل فيه الجابري، وحاول جاهداً أن يحرّر الخطاب الفلسفي العربي من الإكراهات الطاغية للإيديولوجيَّات المسيطرة في ذلك الوقت.

*** هل يمكن القول إنَّ الثورة التي أحدثها فوكو في أوربا ضمن تاريخ الأفكار التقليديَّة والمنهجيَّة التقليديَّة هي نفسها التي حاول أركون أن يحدثها في مجال الدراسات الإسلاميَّة والفكر العربي الحديث والمعاصر؟**

ـ يتميز محمَّد أركون بتوظيف عدَّة منهجيَّة متنوّعة ومتعدّدة المشارب والاتجاهات والمجالات، ولا يخلو بحث من بحوثه من إضافة مفهوم جديد. وفي تقديري، إنَّ ما يربط أركون بفوكو جملة من الأمور أهمُّها محاولة إجراء نوع من البحث التاريخي المماثل للبحث الأركيولوجي، وتوظيف مفهوم المعرفة-السلطة في دراسته لظهور العلمانيَّة/ العلمنة في التاريخ الإسلامي. ولكنَّ المشكلة التي تواجهنا مع أركون هي من نوع آخر، وتتمثل في أنَّنا لا نملك دراسات تاريخيَّة مفصَّلة تكشف عن مدى التوظيف من عدمه. لقد اكتفى أركون، كما تعلم، بالإشارة، وإعطاء أمثلة مقتضبة، ولم يدرس على سبيل المثال الفكر العربي وفقاً لمفهومي الأركيولوجيَّة والمعرفة-السلطة. وفي كتابه: «الفكر العربي الحديث» اكتفى بالعرض العام، مستعملاً بشكل أساسي مفهوم القطيعة كما صاغه باشلار، وليس مفهوم الانفصال الذي نجده عند فوكو، ولكنَّ ذلك لم يمنعه من التشديد على مسألة أجدها في غاية الأهمِّيَّة، وهي ضرورة دراسة التراث العربي وفقاً لمفهوم الإبستميَّة، واقترح لذلك مفهوم الأدب بمعناه العام، ولكن لم يطبّق ذلك، ومن ثَمَّ فإنَّنا عندما ننظر في كيفيَّة تلقّي أركون لفلسفة فوكو، نجد أنَّ هذا التلقّي يتميَّز بالانفتاح والاستعمال الحر؛ أي إنَّ أركون لا يضع شروطاً مسبقة للتوظيف، ولكن في المقابل لم يقدّم دراسات تطبيقيَّة مفصَّلة تمكّننا من اختبار هذا التطبيق وجدواه.

*** يرى فتحي التريكي أنَّ أكبر إضافة يمكن أن يقدّمها فوكو للفكر العربي هي بلورته لمفهوم جديد للسلطة يميّز فيه بين الدَّولة والسلطة، وهذا ما عبَّر عنه في قوله: «وهكذا حضور السلطة متنوّع ومتعدّد، إذ إنَّنا لا نجد السلطة داخل مجموع مؤسَّسات وأجهزة تتحكَّم في البنى الاجتماعيَّة فقط، بل نجدها متشابكة داخل النسيج الاجتماعي نفسه، كما يذهب إلى ذلك ميشيل فوكو. يعني أنَّ السلطة ممارسة قبل أن تكون جهازاً أو مؤسسات؛ لهذا فهي تأخذ أساساً شكل الصراع الآني والمتقلّب والمستمر في آنيته... والصراع الآني ينتج حتماً أجهزة قمع وعقلنة تحاول السيطرة على هذه الصراعات فتقنّن أشكالها ونمط العمل داخلها. فالدولة نتيجة للسلطة قبل كلّ شيء؛ أي إنَّ الدولة لا تنتج سلطة، بل تقنّن الصراع الآني، وتحاول احتواءه داخل مؤسَّسات وأجهزة». هل تتّفق مع هذا الموقف؟**

ــ لا شك في أنَّ مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو من المفاهيم الأساسيَّة؛ بل نستطيع القول إنَّه يشكّل مجالاً من مجالات فلسفته التي تدور حول المعرفة، والذات، والسلطة. كما أنَّه من المهم أن نعرف أنَّ هذا المفهوم يتميَّز بالتعقيد والتعدُّد في الأشكال. يكفي أن أشير إلى أنَّ فوكو درس مجموعة من أشكال السلطة التي عرفها التاريخ الغربي الحديث، ومنها: السلطة الانضباطيَّة، والسلطة الحيويَّة، وما سمَّاه في أخريات حياته بالحكمانيَّة أو فنون الحكم (gouvernementalité). وإذا كان ميشيل فوكو يميّز، كما أشار إلى ذلك فتحي التريكي، بين السلطة والدَّولة، وهذا

بحكم اختلافه عن الطرح الليبرالي والماركسي، فإنَّه في تحليله لفنون الحكم قد أعاد النظر في موضوع الدَّولة. يظهر هذا جليَّاً في دراسته للّيبراليَّة التي ناقشها في درسه بالكوليج دو فرانس في العام الجامعي 1978-1979 بعنوان: مولد السياسة الحيويَّة.

*** يعتمد مطاع صفدي في قراءته لفوكو على كلٍّ من نيتشه وهايدغر، على أنَّ أيَّة قراءة لفوكو دون استحضار هذين الفيلسوفين سيتخلّلها الغموض وسوء الفهم. ويتَّضح ذلك من خلال قوله: «هو الذي خرج من تحت وطأة المعاناة شبه الشعريَّة التراجيديَّة عند نيتشه، والفلسفة الكينونيَّة عند هايدغر، إلى مرحلة إنشاء المنهج القادر على إبراز التمفصلات الخطابيَّة وتعدديَّة أشكالها وآليَّاتها في المستويات التاريخيَّة والأنثروبولوجيَّة والإبستمولوجيَّة؛ إنَّه منهج الأركيولوجيَّة-الجنيالوجيَّة أو الجنيالوجيا-الأركيولوجيا. وهو المنهج الذي لا يكتفي بالوصف أو التحليل، لكنَّ مهمته هي أن يبرز، أن يكشف التمفصلات الخطابيَّة، لا أن يحكم، ولا أن يؤوّل». هل تتَّفق مع هذا الطرح؟**

ـ إحدى أهمّ مميزات قراءة مطاع صفدي لميشيل فوكو دراسته من خلال علاقته بنيتشه وهايدغر، في الوقت الذي سيطرت فيه النظرة البنيويَّة على فوكو في الفكر العربي المعاصر. ولكن مع ذلك، إنَّ قراءة مطاع صفدي لفوكو تقتضي الإشارة إلى النقاط الآتية:

1 . ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ مطاع صفدي قد انتصر لمختلف تحليلات فوكو، وخاصَّة تلك التي يظهر فيها نقده للثقافة الغربيَّة.

2 . لا يمكن القول إنَّ ما قدَّمه صفدي يمثّل القراءة العربيَّة كما يذهب إلى ذلك، والسبب في ذلك أنَّ ثمَّة، كما تعلم، قراءات عربيَّة أخرى كقراءة الجابري، أو أركون، أو فتحي التريكي، أو غيرهم. ثمَّ إنَّ ما قدّمه حول فوكو لم يتجاوز خطوتين أساسيتين، ولكنَّهما أصبحتا معروفتين هما: بيان صلة فلسفة فوكو بفلسفة نيتشه وهايدغر، وعرض لأهمّ أفكاره، وخاصّة فكرة المعرفة والسلطة.

3 . ليس من السهل القبول بفكرة أنَّ فوكو قدَّم بديلاً نظريَّاً كما يزعم صفدي، وإنَّما قدَّم نقداً سلبيَّاً للثقافة الغربيَّة، يمكن أن يستشفَّ منه بدائل، لكنَّ فوكو نفسه أحجم عن تقديم كلّ بديل، وخاصَّة حول ما يتعلق بالإنسان.

4 . في الوقت الذي أكَّد فيه صفدي على الاختلاف، لم يتردَّد في تصنيف الثقافة الغربيَّة المتنوّعة والمختلفة مثلها مثل جميع الثقافات الإنسانيَّة في دائرة (العقل الغربي)، وهو ما يعني سيطرة مبدأ الهويَّة والجوهر على هذا التحليل رغم دعوى الاختلاف والمغايرة.

5 . لا يمكن القول إنَّ صفدي قدَّم إسهاماً نقديَّاً جديداً للثقافة الغربيَّة، لأنَّه اكتفى بعرض الآراء النقديَّة لبعض الفلاسفة الغربيين، ومنهم فوكو على وجه التحديد.

*** هل يمكن لخطاب (أقصد الخطاب الذي يروّجه الفكر العربي المعاصر)، تولَّد عن خطاب آخر غريب عنه ومخالف له، أن ينتج مشروعه الخاص أو حداثته الخاصَّة والأصيلة؟**

ـ هذا الأمر يعتمد على فهمنا للخصوصيَّة والأصالة والحداثة، فإذا كنَّا من أنصار الانغلاق والإبداع من عدم، و(الإتيان بما لم يأتِ به الأوائل والأواخر)، فإنَّ الخطاب الذي يولد من خطاب غريب عليه لن يكون إلا خطاباً هجيناً، ومقلداً، وعامَّاً، ومكرَّراً. ولكنَّنا، في المقابل، إذا كنا ننظر إلى الخصوصيَّة والأصالة والحداثة على أنَّها نتاج للعلاقات المتعدّدة بين الذات والآخر، أيَّاً كان هذا الآخر، حتى عندما يتَّصل بتراثنا القديم، فإنَّني أعتقد أنَّ الخطابات الأصيلة والحداثيَّة والخاصَّة؛ أي الجديدة والمبدعة، تنتج من خلال الحوار النقدي مع الخطابات الأخرى. وشخصيَّاً، لا أعرف خطاباً ظهر من عدم، وكلّ ما أعرفه أنَّ الخطابات تتوالد فيما بينها، ويضيف بعضه على بعض، ويقطع بعضه مع بعض عندما يحقق الإبداع، وذلك من خلال عمليَّات الإثبات والنفي، والتكرار والإضافة، والاستيعاب والنقد، والتقليد والإبداع. هذا ما يؤكّده تاريخ الفلسفة؛ فنحن لا نستطيع فهم أرسطو من دون أفلاطون، ولا ابن رشد من دون أرسطو، ولا ديكارت من دون فلسفة العصور الوسطى، ولا كانط من دون ليبنتز، ولا فوكو من دون نيتشه أو كانط. وإذا كان الانتماء الحضاري والثقافي يفرض نفسه، فإنَّ التاريخ يثبت أنَّه ليس هنالك حضارة أو ثقافة منغلقة، وفكرة الجدران العازلة مجرَّد وهم نابع من الخوف والضعف، ويبيّن تاريخنا القريب أنَّنا تحرَّرنا من الاستعمار عندما تمكَّنَّا من

الأدوات والوسائل الحديثة، ومن الفكر الحديث المتمثل في الحركات التحرّريَّة، وليس العكس.

❋ ما أهمّ نقط التقاطع والالتقاء التي يمكن أن تجمع الفكر العربي بفلسفة ميشيل فوكو؟ وماذا عن الاختلافات والتباينات والفروقات التي يمكنها أن تفصل الفكر العربي عن فلسفة فوكو؟

ـ مثلما أشرت سابقاً، فلسفة فوكو قدَّمت مجموعة من المفاهيم والتحليلات التي يحاول الفكر العربي المعاصر أن يستفيد منها، مثله في ذلك مثل الفكر العالمي. فهنالك، كما تعلم، اهتمام عالمي بفكر فوكو، يهتمُّ به الإيرانيون والأتراك، والروس، والصينيون ، والبرازيليون...إلخ، وكلّ بحسب فهمه، واستيعابه، وحاجاته، وليس المطلوب في تقديري أن نجري نوعاً من المقارنة بين فلسفة فوكو وفلسفات الفكر العربي، وإنَّما الذي يجب الوقوف عنده على الأقل هو أوَّلاً: تأكيد فوكو على فكرة الاختلاف، ولعلَّ هذه الفكرة هي التي تدفع الكثير منَّا لقراءة فوكو، لأنَّه لا يلزمنا، كما تعلم، بمنظور محدَّد، أو مذهب متناسق، أو نظريَّات مغلقة، إنَّه يقدّم تحليلات، يمكننا أن نتَّخذها مؤشّراً أو علامة في دراساتنا وأبحاثنا. ثانياً: يجب ألَّا نغفل أبداً عن مسألة أساسيَّة وهي ضرورة الدراسة النقديَّة لهذه الفلسفة. فمهما كانت قيمة هذه الفلسفة في دراسة قضايانا الفكريَّة، فإنَّه من الضروري أن نقف عند حدود تلك المفاهيم والتحليلات التي قدَّمها، وهذا ما حاولت أن أبيّنه في كتابي: مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو.

من «الحداثات» إلى الحداثة

محمَّد سبيلا*

لا يتعلق الأمر في هذه الورقة بالنقاش الدائر في الغرب حول ما إذا كان الأمر يتعلق بحداثة أم بحداثات، وذلك من خلال التساؤل عمَّا إذا كان ما يطلق عليه الحداثة المفرطة (Hypermodernité) أو ما بعد الحداثة (Postmodernité) أو ما فوق الحداثة (Surmo-dernité) أو الحداثة المتأخرة (Modernité tardive) أو الحداثة الثانية (Seconde M) أو الحداثة المتقدّمة (M. Avancée)، هي مصطلحات تعبير عن الظاهرة نفسها (أي الحداثة) بتسميات مختلفة، أم أنَّها تصف وتسمي شيئاً آخر يختلف كليَّاً عمَّا اصطلح عليه تقليديَّاً بالحداثة، ومن ثمَّ عمَّا إذا كانت هناك حداثة واحدة أم حداثات متعدّدة. وهكذا فإنَّنا لن نعرض إلى هذا النقاش الحاد إلا في حدود ملامسته وتأثيراته على مآل تصوُّر الحداثة في ثقافتنا العربيَّة والمغربيَّة.

يتعلق الأمر هنا بالتساؤل حول توجُّه فكري بدأ يسود في ثقافات الجنوب بصفة عامَّة وبالثقافة العربيَّة على وجه التحديد، مؤدَّاه أنَّ هناك حداثات لا حداثة واحدة، وأنَّ الحداثة الغربيَّة (المتعدّدة الصفات والسمات) هي ذاتها حداثة متعدّدة، وأنَّ لكلّ مجتمع حداثته الخاصَّة بمجرَّد اندراجه أو انخراطه في سيرورة الحداثة الكونيَّة، وذلك بالتساؤل عن مدى الصدقيَّة المعرفيَّة (الإبستمولوجيَّة) لهذا التوجُّه، وعن الأسباب المختلفة المولدة له.

في العقود الأخيرة بدأت تتبلور في الحقل السياسي والثقافي العربي فكرة مفادها أنَّ البلاد العربيَّة والبلدان النامية على العموم ليست بلداناً متخلفة كما كان ذلك التصوُّر سائداً في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، بل إنَّها دخلت في مراحل نمو كثيفة ومتسارعة ممَّا جعلها تدخل بدرجات متفاوتة في مجال الحداثة.

وبتوازٍ وتواشج مع هذه الفكرة تبلور تصوُّر ملازم مفاده أنَّ اندراج أو انسلال هذه المجتمعات في درب الحداثة يعني أنَّه ليس هناك نموذج واحد فريد للحداثة بل توجد نماذج عديدة، وهو أمر يعطي سنداً فكريَّاً قويَّاً، وربَّما يضفي المشروعيَّة من جهة لفكرة دخول هذه المجتمعات دروب الحداثة، ومن جهة أخرى لفكرة تعدُّد الحداثة ذاتها.

مقصدنا في هذا البحث هو إخضاع هذه المسلّمات والبداهات لتحليل ولفحص نقدي لتبيان مدى صدقيَّة أو عدم صدقيَّة، مشروعيَّة أو عدم مشروعيَّة مثل هذا التصوُّر، وذلك في محاولة للإجابة عمَّا إذا كانت الحداثة حداثات، وهل سيرورة التاريخ المحلي (المغربي -العربي -الإسلامي) هي من الحداثة إلى الحداثات أم من الحداثات إلى الحداثة؟

1. في منشأ الحداثة الكونيَّة وتطوُّرها

تتفق جلُّ النظريَّات الاجتماعيَّة على أنَّ الحداثة أوربيَّة المنشأ، لكنَّها تتباين حول تاريخ نشأتها. فالبعض يرجع جذورها البعيدة إلى تاريخ بعيد مفاده أنَّ الحداثة لم تتبلور كمفهوم إلا ابتداء من القرن الخامس عشر الميلادي، لكنَّ الأفكار المحوريَّة المشكّلة لها (العقلانيَّة-التجديديَّة-التقنيَّة) تضرب بجذورها في أعماق التاريخ القديم. ففكرة العقل والعقلنة والتنظيم الاجتماعي والفكري وتطوُّر التقنيات وتنظيم الاقتصاد وعقلنة السياسة... كلها أفكار وديناميَّات فكريَّة جنينيَّة في كلّ الحضارات والثقافات، إلَّا أنَّها لم تتطوَّر ولم تستثمر فيها كلها بالدرجة نفسها.

وهناك مؤرخون وباحثون اجتماعيون يعودون بهذه النشأة إلى مفصل العصور القديمة/ العصور الحديثة، وذلك ابتداء من 1493؛ أي منذ اكتشاف أمريكا (العالم الجديد) وانطلاق النهضة

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

الأوربيَّة وبداية الإصلاح الديني، وهي أحداث يمكن أن نربطها بسقوط القسطنطينيَّة، وخروج العرب من الأندلس...، وغير ذلك من الأحداث التي تعود إلى نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر، والتي تدور نحو سنة 1500 ميلادية[1].

لكنَّ هناك مؤرخين وفلاسفة يعودون بهذه النشأة إلى مفصل القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، ويربطونها لا بأحداث سياسيَّة بارزة فقط، بل باكتشافات علميَّة وتقنيَّة بالدرجة الأولى، ثمَّ بأحداث سياسيَّة فاصلة في الدرجة الثانية.

قد تكون للأحداث السياسيَّة حيثيَّات خصوصيَّة، لكنَّ الاكتشافات العلميَّة والتقنيَّة والتطوُّرات الفكريَّة في مجالات القانون والعلوم والفلسفة والفنون، التي تتكثّف في تبلور وتطوُّر العلوم الإنسانيَّة من حيث سعيها إلى تحديد موضوعاتها المتعلقة بمجالات الإنسان والمجتمع والنظر انطلاقاً أو من خلال دينامياتها الذاتيَّة الخاصَّة بها بأكبر قدر من الموضوعيَّة وبعيداً عن النظرات الذاتيَّة الفرديَّة والفئويَّة، هذه التطوُّرات الفكريَّة كانت تمثّلاً واستجماعاً لمساهمات الحضارات والثقافات الأخرى غير الأوربيَّة، وهي الآسيويَّة والعربيَّة وغيرها.

يقوم التصوُّر الأمثل والأوفى في تصوُّر وتحليل الحداثة الأوربيَّة على إرجاعها لا إلى أحداث تاريخيَّة بعينها فقط، ولا على التركيز على معطى أو فاعل وحيد؛ بل على إبراز جملة العوامل الحدثيَّة والفكريَّة التي تضافرت في إحداث هذه الحداثة: العوامل الدينيَّة والثقافيَّة والاقتصاديَّة والقانونيَّة والعلميَّة والتقنيَّة والسياسيَّة. وهذا يقتضي النظر إلى الحداثة المصدّرة كسيرورة تراكميَّة واسعة ومتدرّجة؛ إمَّا في منظور خطّي متواصل، أو عبر هزَّات ونطَّات وقطائع، أو في منظور تموُّجي.

في محاولة لتقديم صورة وافية وشموليَّة عن نشأة وتطوُّر الحداثة الأوربيَّة، يرى الباحث الفرنسي (M. Gauchet[2]) أنَّ الحداثة سيرورة شاملة تطال كلَّ مستويات الكلّ الاجتماعي، تتجاذبها أحداث وأفكار وتقنيات ودلالات بما يمكن من مراعاة كلّ المعطيات المكوّنة لهذه السيرورة، بما في ذلك المعطى الديني.

يحاول مارسيل غوشيه أن يقدّم صورة شموليَّة جامعة لديناميَّات الحداثة من خلال اقتراح فرضيَّة كبرى قوامها أنَّ الحداثة هي الحركيَّة التاريخيَّة الواسعة التي تؤدّي إلى الانتقال التدريجي من الاعتماد على الثقافة الدينيَّة التقليديَّة في التنظيم السياسي للمجتمع إلى ثقافة الحداثة في تصوُّرها الجديد والمختلف للإنسان وللمجتمع وللسياسة. ثمَّ يعود لتدقيق هذه الفرضيَّة بالقول: إنَّ ذلك لا يعني أنَّ الناس سيتخلَّون عن الاعتقاد الديني وسيصبحون أقلَّ تديُّناً، بل معناه أنَّ المجتمعات ستتّجه نحو التخلّي التدريجي عن التنظيم الديني للمجتمع أو للعالم، وبقاء الدين في حدود الاعتقاد الفردي.

وهذا ما نستشفُّه من كلّ حركات الإصلاح الديني في الغرب على الأقل، وهي حركات تتّجه إلى تقوية الاعتقاد الفردي وتمتينه، وبموازاة ذلك تنطلق عمليَّة أو سيرورة الاستقلال التدريجي للمجال الجماعي السياسي عن التأطير التنظيمي والفكري الديني. فانبثاق العنصر السياسي(Le politique) أو المجال السياسي مرتبط بديناميَّة الخروج من اللّاهوت السياسي نحو الاستقلال الكامل للمجال السياسي، وهو ما سيمكّن من تبلور المعنى السياسي للدولة (Etat) ومستلحقاته الفكريَّة المواطنة والمشروعيَّة والشرعيَّة والتمثيليَّة والتعاقد.

للحداثة بهذا المعنى مظهران أساسيَّان تتبلور من خلالهما ديناميَّاتها المختلفة: الصورة السياسيَّة والصورة الفكريَّة.

تتمثّل الصورة السياسيَّة في البنية الفكريَّة للسياسة المشار إليها أعلاه، بينما تتمثّل الصورة الفكريَّة في البنيات الجدليَّة التي سبق لهيجل أن استنبطها أو استقرأها من تحوُّلات الحداثة، وهي جدليَّة الذاتي والموضوعي في مجال المعرفة، وجدليَّة المتناهي واللّامتناهي في مجال الدين والميتافيزيقا، وجدليَّة الخصوصي والعمومي في المجال السياسي والقانوني، وجدليَّة الحريَّة والضرورة في المجال

1. Habermas Jürgen: Discours philosophique de la modernité, Tr. Fr. Gallimard, 1985, P6.

2. Marcel Gauchet: Le monde moderne est sous le signe de l'ignorance, Interview avec Matthieu Giroux, Revue Philosophie 9 octobre 2014.

الأخلاقي[3] (PD.M p39-45) (-E.Ganty: penser la moder nité p56).

هذه الجدليَّات سيتبلور فيها ومن خلالها التصوُّر الحديث للعالم، وهو تصوُّر يختلف عن التصوُّرين الوسطوي والقديم، وذلك أنَّ تصوُّر العالم الخاص بالأزمنة أو بالعصور الحديثة هو تصوُّر حديث (حداثي) للعالم، يفرضه التاريخ الكوني كمصير قدري (Destinée) للتاريخ الإنساني كله.

يمكن أن نستنبط من هذا التصوُّر نموذجاً فكريَّاً مثاليَّاً (Idéaltype) ينعكس جزئيَّاً أو كليَّاً على كلّ البنيات والمكونات والديناميَّات، وإن كانت هي لا تنعكس عليه تفصيليَّاً.

العناصر المكوّنة لهذا النموذج تتدرَّج لتشمل مجمل البنية التاريخيَّة الكليَّة للمجتمعات البشريَّة كأفق تاريخي مفتوح.

يستعرض الفيلسوف الإيراني المعاصر داريوش شايغان (D. Shayegan[4]) تطوُّر فكر الحداثة في الغرب ابتداء من القرن الخامس عشر الميلادي، متوقفاً عند الثورة الكوبرنيكيَّة التي هي ذات بُعدين: علمي فلكي يتمثل في إحلال مركزيَّة الشمس محلّ مركزيَّة الأرض في التصوُّر القديم، وبُعد فلسفي تمثّل في الانتقال من العالم المغلق المحدود إلى الكون اللّانهائي، كما عبَّر عن ذلك الفيلسوف الفرنسي ألكسندر كوايريه.

هذه الثورة العلميَّة المتلاحقة في الغرب الأوربي حفرت في الفكر الغربي تحوُّلات فكريَّة وفلسفيَّة عميقة، أخذت في التحقّق والتبلور تدريجيَّاً حول تجديد تصوُّر الكون والزمن والمكان والمادة والطبيعة عامَّة. وهي تحوُّلات تولّدت عنها فيما بعد نتائج فكريَّة وفلسفيَّة عميقة يجملها شايغان في العناصر التالية:

– تصوُّر جديد للطبيعة قوامه أنَّها لا تتشكّل من قوى حيويَّة غامضة، بل من علاقات رياضيَّة وميكانيَّة عليَّة.

3. Habermas, Ibid, p 39 - 45.

4. D.Shayegan: Qu'est ce qu'une révolution religieuse? Paris les presses d'aujourd'hui, 1982, chapitre 3.

– اعتبار أنَّ حركيَّة الطبيعة لا تمليها غايات أو غائيَّات لا تخضع للديناميَّات والتفاعلات الداخليَّة، وهي الفكرة التي انتقلت تدريجيَّاً من الطبيعة إلى التاريخ.

– النظر إلى المادّة على أنَّها مجموعة قوى وعلاقات ومقادير هندسيَّة وعدديَّة قابلة للحساب والترييض.

– تغيير التراتبات الأنطولوجيَّة للعالم وللكون وفتحه على آفاق وأبعاد لا متناهية.

– الإعلاء من شأن الذاتيَّة الإنسانيَّة، والتمييز الحاد بين الذاتيَّة والموضوعيَّة، وتأسيس العلم الحديث على أساس علاقة ذات موضوع.

يجمل شايغان هذه المعطيات ضمن حركة كبرى يسمّيها: «الكشف الأنطولوجي» للإنسان والعالم، وهو الكشف الذي سيتَّخذ صورة كليَّة ستمارس تأثيراً فكريَّاً كونيَّاً انطلاقاً من المركز الأوربي ثمَّ الأمريكي فيما بعد.

يقوم هذا الكشف على أربع حركات أو موجات فكريَّة كبرى أسَّست للرؤية الحداثيَّة للعالم.

1. إضفاء طابع أداتي على الفكر أو العقل؛ أي تحويله إلى أداة تحليل وكشف بتنظيم المعرفة وضبط خطوات تقدّمها نحو الموضوع، وهو ما يعرف بصيغة أخرى بأهميَّة «المنهج»، حيث تصبح طريقة اكتساب المعرفة موازية في الأهميَّة لموضوع المعرفة ذاته، إن لم تكن أهم. فالأساس الفلسفي لمسألة المنهج هو إرساء المعرفة الإنسانيَّة على ذاتها.

2. إضفاء طابع رياضي على الطبيعة، حيث تحوَّلت الطبيعة في منظور العلم الحديث إلى كميَّات ونسب وعلاقات عدديَّة وهندسيَّة، وليست ماهيَّات أو جواهر قبليَّة. وهو ما عبَّر عنه غاليليو بالقراءة الرياضيَّة لكتاب الطبيعة، وعبَّر عنه السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر بنزع الطابع السحري عن العالم أو عن الطبيعة، وفي ترابط مع ترييض الطبيعة إعطاء طابع تقني للعلم والمعرفة بشكل تدريجي في سياق الانتقال العسير من

الفكر التأمُّلي إلى الفكر العلمي الذي يخضع ويستجيب لمتطلبات الفكر التقني.

3. إضفاء صبغة طبيعيَّة على الإنسان ذاته؛ أي النظر إليه باعتباره كائناً ينتمي إلى الطبيعة وينحدر منها، ما يعني إعادة الاعتبار للجسم والنظر إلى النفس على أنَّها جملة دوافع وميولات وحاجات عضويَّة.

هذه النظرة تنقل الإنسان من دائرة السحر (Homo Magnus) إلى مستوى الإنسان العارف (Homo sapiens) بالمعنى الأنثروبولوجي الذي يمهّد للإنسان الصانع (Homo Faber) في اتجاه الإنسان الصناعي أو التكنولوجي (Homo technologicus).

4. نزع الطابع السرّي أو السحري (la démystification) عن الزمن، والنظر إليه كآنات متلاحقة مرتبطة بالمكان وبالعليَّة بعيداً عن أيَّة إضافات أو إسقاطات. وهذا يعني التمييز بين الزمن التاريخي والزمن الميتافيزيقي، زمن ما قبل أو ما بعد الزمن أو اللَّازمن الذي هو الزمن الإسكاتولوجي، زمن القيامة والحساب والعقاب في المنظور الديني.

هذه الحركات هي أساساً انتقالات أو حركات نازلة (descen-dants) من الرؤية التأمليَّة إلى الفكر التقني، ومن الأشكال الجوهريَّة إلى المفاهيم الميكانيكيَّة-الرياضيَّة، ومن الجواهر الروحيَّة إلى الدوافع الأوليَّة، ومن الزمن اللازمي إلى الزمن التاريخي أو التاريخانيَّة.

هذه الحركات تحدث ثغرة أو ثُلمة أساسيَّة عميقة (Brèche fondamentale) بين الفكر التقليدي والفكر الحديث يتعذَّر معها التواصل والتفاهم بينهما بمفاهيم واضحة وبمرآة صافية، بل فقط عبر مرايا منكسرة (miroirs brisés)، لأنَّ هذه الحركات ارتبطت بمجموعة صدمات (des chocs): الصدمة الكوسمولوجيَّة التي غيَّرت مركز الكون من الأرض إلى الشمس وفتحت أبواب اللَّاتناهي الكوني، والصدمة البيولوجيَّة التي أدرجت الإنسان ضمن سلّم تطوُّر طويل المدى، والصدمة السيكولوجيَّة التي حفرت أعماق الوعي وفتحتها على غياهب اللَّاوعي أو اللَّاشعور؛ بل الأفظع من كلّ ذلك أنَّ هذه المغامرة الفاوستيَّة التي نقلت الإنسان متمثلاً في طليعته من كونه كائناً رائياً (visionnaire) إلى كونه كائناً ناظراً أو ذا نظر (visuel) قد أحدثت كدمات ورضوضاً (traumatismes) بالمعنى الباتولوجي تسبَّبت في حدوث «خدوش» و«جروح» نرجسيَّة عميقة في صورة الإنسان عن ذاته.

تكلفة هذه الاكتشافات العلميَّة التقنيَّة والفكريَّة هي تكلفة عالية. فبالإضافة إلى الخدوش والجروح والكدمات، هناك حركة التحرُّر المصاحبة لها، فكلّما تحرَّر الإنسان من القوى اللَّامرئيَّة غير المتحكّم فيها ومن الأساطير ومن طقوس الولاء ومن «الأوثان الذهنيَّة» فإنَّه، دون وعي واضح منه، يخلق سلطات أخرى وأشكالاً وأنماطاً أخرى ذهنيَّة أو مؤسسيَّة أو ديانات دهريَّة (Re-ligions séculières) تتغيَّا الهيمنة بشكل لا يقلُّ استبداداً، وكأنَّ قدر الإنسان هو ألَّا يتحرَّر من سلطة إلا ليخضع لأخرى. وهذا ما يفرض ضرورة المضي في سياق استراتيجيا ذات ضلعين: التحرُّر والتخلّص المستمر من الأوهام (Démystification)، والإعمال الأقصى للعقل التأويلي (L'hermeneutisme).

لكنَّ التحوُّلات الفكرّية والقيميَّة العميقة التي حدثت في الغرب الأوربي خلال المراحل الأولى للحداثة الظافرة، والتي انعكست على مكوّنات وأبعاد الحياة كافة فيه، لم يقتصر تأثيرها على هذه المجتمعات؛ بل طالت كلَّ المجتمعات والثقافات الإنسانيَّة بما في ذلك الثقافات التقليديَّة ذاتها. المجتمعات الأولى شهدت سيرورة علمنة تدريجيَّة شاملة شكّلت بموازاة هذه التحوُّلات، بحسب هابرماس، «إيديولوجيا تقنيَّة» مهيمنة، تحمَّلت وظيفة إضفاء المشروعيَّة على السيطرة السياسيَّة. أمَّا في المجتمعات والثقافات التقليديَّة، فإنَّ رؤى العالم التقليديَّة أخذت تفقد قدراتها وصلاحياتها وصدقيتها (سواء في جانبها الأسطوري أو الديني الرسمي أو الطقوسي أو الميتافيزيقي)، لتتحوَّل إلى أخلاقيَّات وإلى معتقدات (إيديولوجيَّة) ذاتيَّة تدخل في تفاعلات وتسويات مع المحدّدات والأطر الموجّهة والقيم الحديثة، تنشأ عنها خلائط وتشوُّهات فكريَّة واعتصارات وآليَّات إيديولوجيَّة متعدّدة الأشكال والألوان والوظائف.

لا ينتهي شايغان في تحليلاته إلى خلاصات وضعيَّة أو راديكاليَّة تجاه الدين؛ بل يرى أنَّه ما زال بإمكان الدين أن يساهم في الإثراء الروحي للإنسان، وإن لم يعد بإمكانه القدرة أو المطالبة بتوجيه

النظام الاجتماعي. فقد ولّى تاريخيّاً ذلك الزمن الذي كانت فيه الديانات مصدراً للنظام السياسي، لأنَّ الدين عندما يتمُّ تخريجه أو تحقيقه خارجيّاً في التاريخ، من حيث هو كليَّة متماسكة تطال القطاع العام كما تطال القطاع الخاص (بمعنى الفردي)، فإنَّه «سيتلوَّث بالتاريخ وينحدر (se rabaisse) إلى مستوى الإيديولوجيَّات الشموليَّة (Idéologies totalitaires) التي يطفح بها العصر الحديث.

2. الصدمة المزدوجة: الحداثة والاستعمار:

من خصوصيَّات انتشار الحداثة في البلدان غير الأوربيَّة اقترانها بالاستعمار؛ فالاستعمار هو تلك الحركيَّة التاريخيَّة المتولّدة عن التطوُّر السريع لبلدان المركز ولتفوُّقها بفعل القوَّة الناتجة عن التطوُّر التقني، وتفاعله مع رأس المال التجاري في الغرب. والبعض يقرن بين نشوء الحداثة والتطوُّر السريع للرأسماليَّة أو بين رأس المال المالي ورأس المال التقني والمعرفي: فوفرة الإنتاج الناتجة عن سرعة التطوُّر التقني بدأت تفرض توسُّع الأسواق، وهو ما حتم ضرورة الخروج من دائرة الأسواق الداخليَّة أو المحليَّة نحو أسواق أكثر اتساعاً، كما أنَّ تطوُّر تقنيات النقل سهَّل عمليَّة نقل السلع نحو الأسواق الخارجيَّة، كما يسرَّ عمليَّة استقدام المواد الخام من هذه الأسواق.

وقد كان من الضروري نشر بعض الأزهار على عمليَّة الغزو الاقتصادي والاستلحاق السياسي لتزيين وتسويغ عمليَّات الغزو الاستعماري، وذلك ببلورة إيديولوجيا تحضير هذه المجتمعات المتخلفة، ونقلها من العصور القديمة إلى عتبة عصور الحداثة، عبر تحقيق وإدخال إصلاحات على المجالات كافةً.

وقد زاوج الاستعمار الأوربي بين هذين المطلبين: توسيع الأسواق الاقتصاديَّة (إصداراً واستيراداً)، والتوُّسع السياسي مقدَّماً على شكل رسالة تحضيريَّة أو تنويريَّة لهذه الدول. وقد عبَّر عن ذلك بصيغة سوسيولوجيَّة السوسيولوجي الأمريكي (David Apter) بقوله: «إنَّ الاستعمار هو الصيغة التي اتخذت بها الحداثة طابعاً كونيّاً»[5].

توزَّع الغرب الأوربي الخريطة الاستعماريَّة، حيث استأثرت بريطانيا بما مقداره (540 مليون نسمة) في أفريقيا وآسيا، واحتلَّت فرنسا درجة ثانية (50 مليون نسمة)، بينما أخذت بلجيكا وإسبانيا والبرتغال ما تبقّى، أمَّا ألمانيا وإيطاليا فقد أخذتا أقلَّ وذلك لتأخُّر وصولهما، كما طال الاستعمار دولاً في قارَّات أخرى: أستراليا وكندا.

وقد ولّد هذا الحدث الكبير صدمتين متداخلتين: صدمة التغلب العسكري، وصدمة اكتشاف أو انجراح الذات، وهما وجهان لعملة واحدة أو لصدمة مزدوجة؛ فانجراح الذات مرتبط بقناعة التفوُّق الحضاري الذي تستبطنه هذه البلدان، وهو تفوُّق مرتبط بالأرضيَّة النرجسيَّة الجماعيَّة التي تشكّل العمود الفقري لكلّ ثقافة، وهي أنَّنا نحن المنتصرون في كلّ مواجهات ومجابهات التاريخ، لأنَّنا نحن المختارون والمتميزون، من حيث كوننا لنا أحسن ثقافة وأحسن لغة وأحسن دين وأروع تاريخ.

هذه المعادلات الذاتيَّة ستختلُّ عندما تشاهد هذه البلدان انهزام جيوشها أمام جيوش الاستعمار، وعندما تشاهد مظاهرة القوَّة التقنيَّة (العسكريَّة والماديَّة) للآخر، وقدراته التنظيميَّة في تنظيم المجتمع (قضاء –تنظيم سياسي وإداري –تطور صناعي –تنظيم المدن والشوارع –العناية بالصحَّة –بناء المدارس...).

وهذه المعطيات السوسيولوجيَّة تجعل «فكرة» أو تصوُّر الاستعمار مرتبطة بل مقترنة بتصوُّر الحداثة، ابتداء من مستوياتها التقنيَّة إلى مستوياتها التنظيميَّة؛ ما يجعلها صدمة مزدوجة؛ أي مقترنة ومتداخلة، وربَّما كان هذا الاقتران هو سبب الصورة السلبيَّة العميقة المقترنة بالحداثة، أو تأرجح تصوُّر الحداثة بين صورتين: إحداهما سلبيَّة والأخرى إيجابيَّة. وهو اقتران قارٌّ يتراوح بين فضائَي الوعي الواضح والوعي الملتبس؛ لأنَّ العمليَّة الاستعماريَّة تراوحت بين الاحتلال والاستغلال والإصلاح والتحديث.

الوجه الآخر لمسألة ربط نشأة الحداثة في البلدان غير الأوربيَّة بالصدمة الاستعماريَّة هو القول إنَّ الحداثة غير الأوربيَّة لم تكن نشأة أهليَّة أو محليَّة أو نتيجة للتطوُّر الذاتي لهذه البلدان؛ بل هي

5. David Apter: L'état contre l'état, Economia, 1988, الفصل 3

حداثة مهجَّنة أو ملقَّحة، أو بمعنى آخر: إنَّ هذه البلدان لم تكن قد بلغت في تطوُّرها العتبة التاريخيَّة التي تمكّنها من اكتشاف فكرة الحداثة وبلورتها وإنضاجها وتطويرها اعتماداً على ذاتها وعلى درجة تطوُّرها.

إلَّا أنَّ استغلال هذه الفكرة، التي هي فكرة صائبة كملاحظة فكريَّة وسوسيولوجيَّة موضوعيَّة، وتسخيرها في اتجاه رفض المظاهر الحاليَّة للحداثة، هو مجرَّد استغلال إيديولوجي لهذه الفكرة وتوظيفها ضمن موقف سياسي وإيديولوجي يرفض الحداثة جملةً أو تفصيلاً.

3. من «الحداثات» إلى الحداثة:

القول إنَّ الحداثة حداثات هو نوع من التلطيف والتجاوز الفكري والإبستمولوجي، إن لم يكن الفكري شكلاً من أشكال مقاومة الحداثة وخاصَّة لنواتها الفكريَّة العليا بسبب عسرها وعنائها وتعذّر جرعتها المرَّة، فتعمد إلى القول إنَّنا دخلنا إليها ولسنا في حاجة إلى ثورة أو تمرُّد أو جهد للحاق بها، ومن ثمَّة النكهة الإيديولوجيَّة (التبريريَّة) في هذا القول الذي لا يخلو من دبلوماسيَّة ثقافيَّة تمارسها الهيئات الدبلوماسيَّة والثقافيَّة المختلفة، تماماً مثلما سبق أن تمَّ تلطيف لغة البلدان المتخلّفة والتخلّف إلى نقص في التطوُّر (Sous développement)، ثمَّ إلى بلدان في طريق النمو، ثمَّ إلى بلدان نامية، كلُّ هذه العوامل تسعى إلى تمطيط مفهوم الحداثة وقطع حبل الوصل بنواته وبنموذجه، وتحويله إلى مفهوم واسع ورخو.

المصادر النظريَّة وأهمُّها النزعة الثقافويَّة والبنيويَّة وأفكار ما بعد الحداثة:

1. النزعة الثقافويَّة (le culturalisme): التي تقول إنَّ لكلّ ثقافة مقوّماتها (أسلوبها، منطقها) الخاصَّة، وهذا الاتجاه هو الذي أذكى نوعاً من النسبويَّة الثقافيَّة، كما غذَّى فكريَّاً كيفيَّة مواجهة الأحكام المسبقة العرقيَّة والجنسيَّة أو غيرها من الأحكام المركزيَّة المسبقة.

2. البنيويَّة: ترى البنيويَّة أنَّ وراء تعدُّد الثقافات نوعاً من الوحدة النفسيَّة والعقليَّة. فالثقافات والحضارات هي مجرَّد تنويعات على البنية الأصليَّة نفسها أو «الثوابت البنيويَّة».

وقد خفَّفت البنيويَّة من التعارض الحاد بين الثقافات المتطوّرة والثقافات المسمَّاة بدائيَّة. «فالفكر البدائي» ليس في درجة أدنى من الفكر العصري، بل إنَّهما متكافئان ومتعادلان، وذلك قياساً على القاعدة الألسنيَّة التي ترى أنَّ اللغات متساوية القيمة، من حيث هي مجموع الدوال التواصليَّة، فالفكر البدائي ليس بعيداً عن التنظيم والتنسيق الذي يسم الفكر العصري؛ بل إنَّ له عقلانيَّته الخاصَّة في الترتيب والتنظيم وإيجاد العلاقات، كما أنَّه ليس بعيداً عن الفعاليَّة والنجاعة. الفكر السائب أو البرّي (la pensée sauvage) ليس بدائيَّاً بالمعنى الذي أعطاه ليفي برول؛ أي ليس سابقاً على المنطق (prélogique) بل هو أيضاً فكر نسقي وتنظيمي. فالأساطير والطقوس السحريَّة والتعبديَّة والأنساق القرابيَّة الأبويَّة والأموميَّة، والتمثلات الطوطميَّة والأقنعة، وطرق الأكل، تنضح بوجود تصنيفات وترتيبات مكانيَّة وزمانيَّة ومضمونيَّة، بمعنى أنَّ لها منطقها الداخلي الخاص.

يترتَّب على هذه النظرة النسبويَّة (Relativiste) أنَّه ليس هناك مجتمع كامل ومكتمل أو نموذجي؛ بل إنَّ في كلّ مجتمع نصيبه من اللَّامساواة واللَّاعدل ومن الشراسة وعدم الحساسيَّة. ومن ثَمَّ لا مجتمع أفضل أو أسوأ من الآخر[6] .

بل إنَّ البنيويَّة انتهت إلى إنكار فكرة التقدُّم ذاتها، مميّزة بين «التاريخ الراكد» و«التاريخ التراكمي»، وأنَّ المجتمع الحديث أو المعاصر الذي يبدو لنا أنَّه الأكثر تطوُّراً، هو المجتمع الذي تمتَّع بتاريخ تراكمي مكَّنه من تركيب وتجميع العديد من المكتشفات وتوظيفها وإدماجها في تاريخه الخاص أو ضمنه؛ حيث إنَّ مجتمعات أخرى أهملتها أو أدرجتها في خانة النسيان.

ويستدرك ك. ل. ستروس أنَّه لا يودّ أن ينفي واقعة التقدُّم الإنساني؛ بل يريد ويدعونا إلى أن نتصوَّرها بأكبر قدر من الحذر. ويرى أنَّ الحضارة الغربيَّة هي الحضارة الأكثر تحقيقاً للتراكم من غيرها، ولكنَّ ذلك لا يعني أنَّ قسط التخيُّل والإبداع والجهد الخلَّاق هي ميزات خاصَّة بها، بل هي معطى ثابت عبر كلّ التاريخ الإنساني[7].

6. M.M. Lipiansky: le structuralisme de C. L. Strauss, p.245.

7. Ibid, p262 - 263.

ويبدو أنَّ كلَّ مجهود البنيويَّة الأنثروبولوجيَّة ينتهي إلى تسجيل أنَّ كلَّ أشكال الحضارة التي يبدو أنَّها تتعاقب في الزمن، هي في الحقيقة تتواجد وتتناضد في المكان، تصوّر كما لو أنَّ التقدُّم الذي تتبنَّاه البنيويَّة هو تقدُّم متقطّع وصدفوي وغير مؤكّد (Aléatoire).

3. الطفرات التقنيَّة والمعماريَّة التي حقّقتها بعض المجتمعات نتيجة الثروة النفطيَّة: فقد كسرت هذه الظاهرة الجديدة المتمثلة في حدوث تحوُّلات تقنيَّة ومعماريَّة التصوُّر المتمثل في النظر إلى الحداثة ككتلة كليَّة واحدة، وأبرزت أنَّ الحداثة مستويات متمايزة مفصليّاً بعضها عن بعض: الحداثة التقنيَّة والحداثة التنظيميَّة (وأقصد بها الحداثة القانونيَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة) والحداثة الفكريَّة/ الثقافيَّة. صحيح أنَّ هذه المستويات تتمايز، لكنَّها في الوقت نفسه متداخلة ومتلاحمة فيما بينها. لكنَّ هذه التجربة التاريخيَّة الجديدة لبلدان الخليج العربي والتجربة الإيرانيَّة وربَّما اليابانيَّة والصينيَّة تبيّن بالملموس أنَّ المجتمعات يمكن أن تدلف المستويات الدنيا من الحداثة، حيث تحقّق درجات مختلفة من الحداثة التقنيَّة، والدرجات الأولى من الحداثة التنظيميَّة، وتلامس العتبة الأولى للحداثة الفكريَّة/ الثقافيَّة، لكنَّها لا تخطو بعيداً في دربها الفكري والفلسفي، فقد تلامس المستويات الإبستمولوجيَّة الأولى للحداثة الفكريَّة المتمثلة في العقلنة المنهجيَّة، لكنَّها بفعل بنيتها الثقافيَّة ذاتها، وخاصَّة في مكوّناتها الميتافيزيقيَّة، لا تستطيع أن تتخطَّى العتبات اللاحقة، لأنَّها تصطدم ببنياتها الثقافيَّة التقليديَّة، تصطدم بالبنية الثقافيَّة النموذجيَّة للحداثة، وهو اصطدام تفجيري ولا يخلو من عنف ومن آثار لها مفعول سلبي على بنيتها الفكريَّة التقليديَّة، وذلك بسبب المحتوى أو المحتويات الفكريَّة العميقة للبنية الثقافيَّة للحداثة.

4. التباسات ما بعد الحداثة: هناك التباس كبير يلازم مفهوم ما بعد الحداثة: هل هي فترة تاريخيَّة جديدة؟ أَهي عصر أم مجرَّد بنية فكريَّة وثقافيَّة جديدة؟ هل ما بعد الحداثة قطيعة مع الحداثة أم مجرَّد استمرار نقدي لها؟ولكي لا نرتمي أو نغرق في نقاش فلسفي وفكري حول ما إذا كانت «ما بعد» الحداثة نقيضاً للحداثة وإنكاراً لها أو استمراراً لها بشكل آخر، نورد رأيين أوَّلهما لفرانسوا ليوتار رائد ما بعد الحداثة ومطلق شرارتها يقول فيه: «لقد قلت وكرَّرت مراراً إنَّ ما بعد الحداثة لا يعني بالنسبة إليَّ نهاية الحداثة أو النزعة الحداثيَّة (Modernisme) بل يعني فقط حصول علاقة أخرى مختلفة مع الحداثة»[8].

كما نورد -بهدف الإجمال- قولة حاسمة للباحث السوسيولوجي الهنغاري (Zigmunt Bauman) «إنَّ ما بعد الحداثة هي الحداثة وقد تخلّت عن أوهامها»[9].

نعم، لقد شاع في الثقافة العربيَّة الحديثة تصوُّر زمني للحداثة باعتبارها مرحلة تاريخيَّة جديدة. وقد كرَّس هذا المعنى تصوُّراً خطيّاً للحداثة على أنَّها مراحل تاريخيَّة متلاحقة يمسك بعضها بالبعض الآخر. فما بعد الحداثة هي الفترة التاريخيَّة والفكريَّة اللاحقة للحداثة، وبالتالي فهي فترة أو مرحلة ضروريَّة تاريخيَّة جديدة مجاوزة للحداثة.

وهكذا تمَّ التعلّق بفكرة ما بعد الحداثة وتمَّ الترويج لها على نطاق واسع، وهذا الالتباس ليس خاصّاً بالثقافة العربيَّة الإسلاميَّة؛ بل هو التباس حادث في الغرب نفسه.

هناك مستويات عديدة لتطوُّر الحداثة: التطوُّر العلمي/ التقني، والتطوُّر السياسي بما يلازمه من عنف ومن مروق وتراجع، من تقدُّم وارتداد، والتطوُّرات الاجتماعيَّة المختلفة على مستوى الأسرة وعلاقات القرابة وسلوك الأفراد وعلاقات الأفراد بالمؤسَّسات، وأخيراً المستوى الفكري والثقافي.

ارتبطت الحداثة تدريجيّاً بتسارع إيقاع التاريخ في مستويات الكليَّة الاجتماعيَّة كافةً. ونودُّ هنا أن نركّز على نوعين من التسارع: التسارع التقني الاجتماعي والتسارع الفكري والفلسفي.

ارتبطت الحداثة في مراحلها الأولى، وخاصَّة منذ منتصف القرن التاسع عشر في الغرب، بنشأة وتطوُّر المجتمع الصناعي، المتمثل في الاستعمال الموسّع للتقنية في الإنتاج وانعكاساته في البيت والمدرسة، وفي العقلنة الصارمة للإدارة والتحكُّم في

8. André Breten: Modernité et postmodernité: un enjeu politique, p107.

9. Zigmunt Bauman: Sociologie, la modernité liquide.

مجال السياسة والسلطة، وقد أظهر بعض الباحثين أنَّ الكليانيَّة أو التوتاليتاريَّة هي نتاج هذه المرحلة التاريخيَّة، وفي متطلبات الإنتاجيَّة.

وقد صاحب هذه المرحلة الظافرة من الحداثة الصاعدة آمال واسعة ويوتوبيات حالمة (منها الاشتراكيَّة) على أساس أنَّ التقدُّم الصناعي/ التقني سيحرّر المجتمعات من الخصاص ومن الضعف أمام الطبيعة، وسيحقّق سعادة البشر أفراداً وشعوباً.

لكن ابتداء من الحربين الكبيرتين في أوربا بدأ يتبلور نوع من انحسار وتباطؤ عمليَّة الابتهاج بالعالم التي اعتبرها ماكس فيبر سمة ملازمة للحداثة، من حيث هي «قفص فولاذي». إذا ميّزنا في التحوُّلات العميقة التي صاحبت الحداثة الظافرة في الغرب منذ منتصف القرن التاسع عشر والآمال والبشائر والوعود التي حملتها حول الحريَّة والعقلانيَّة والسعادة والعدل، وركَّزنا على الجانب الفكري والفلسفي، حيث تتنامى تحليلات تقييميَّة ناقدة للحداثة (في الأدب، في الفلسفة والعلوم الاجتماعيَّة (السوسيولوجيا)) وجدنا أنها تتراوح بين الرفض العنيف والقبول الجزئي والموقف الوسطي التوفيقي، تحليلات تتراوح ملامحها الفلسفية بين النزعة الشكيَّة والنزعة الفوضويَّة والنزعة المحافظة، والراديكاليَّة، وهي اتجاهات يقسمها بعض الباحثين إلى صنفين كبيرين:

1. اتجاهين يتَّسمان بالرفض الجذري: أحدهما محافظ (الدعوة إلى العودة إلى ما قبل الحداثة)، والآخر شكيّ وفوضويّ داعٍ إلى ما بعد الحداثة.

2. اتجاهين تتبنَّى الحداثة فيهما موقفين مزدوجين تجاه الحداثة: الأوَّل لا يقبل التطوُّرات العقلانيَّة الأداتيَّة للعلم والتقنية، ويحيل الأخلاقيَّات إمَّا إلى الدولة وإما إلى الدين، بينما تتبنَّى اتجاهاً ثانياً يميل إلى الاعتراف بمفهوم واسع للعقل العملي والنظري، لكنَّها متشبثة (biaisée) بلحظة معيَّنة من تاريخ الحداثة[10].

10- الدراسة نفسها A. Breten.

من الأفكار الأساسيَّة لما بعد الحداثة:

– نهاية الاعتقاد بالتقدُّم.

– نهاية أو موت الذات الفاعلة (Sujet) وظهور فردانيَّة منكفئة، والانتقال من تصوُّر للذات كفاعل متناسق داخليّاً ومعياري إلى تصوُّر للذات ككيان منشطر بل متشظٍّ.

– حصول تحوُّل كبير نحو الاستهلاك وتحوُّل المجتمع إلى مجتمع استهلاكي.

– تناقص البهجة أو الابتهاج بالعالم نتيجة تضاؤل بشائر التحرُّر، وشيوع نوع من العدميَّة أو التشكّك تجاه الحداثة بسبب تحوُّل العقلنة التحرريَّة إلى عقلنة حديديَّة أو فولاذيَّة تضبط المجتمع والأفراد وتخضعهم (فوكو).

– نهاية الحكايات الفكريَّة السرديَّة الكبرى في الغرب (الماركسيَّة الوجوديَّة –التحليل النفسي وغيرها من النظريَّات التفسيريَّة الكبرى) بما تحمله من تبريرات وجوديَّة للأنظمة السياسيَّة. في دراسته المتميزة حول «سوسيولوجيَّات الحداثة» يصف الباحث (Martuccelli) التحوُّلات اللاحقة في المجتمعات الغربيَّة قائلاً:

«تبدو هويَّة الأفراد باهتة وعائمة، بينما لم تعد مشاريع حياة الأفراد قادرة على الارتكاز على عوالم صلبة الدلالة، كما أنَّ تشكيلات الهويَّات الفرديَّة لا تستطيع تجاوز أو تخطي خفوت بهجة الذات وغياب بهجة العالم إلا بطريقة مؤقتة وعارضة.

بالنسبة إلى كتاب ما بعد الحداثة، فإنَّ الروابط الاجتماعيَّة قد انحلّت سلسلة من اللقاءات العرضيَّة، والهويَّات ما هي إلا سلسلة دوريَّة من الأقنعة، وتاريخ الحياة الشخصيَّة ما هو إلا سلسلة من الحلقات تربطها ذاكرة باهتة، والهويَّات الفرديَّة ليست إلا نسخاً مكرورة (palimpsestes)، وكلَّ حياة ما هي إلا مجموعة عرضيَّة من الأطراف المكوّنة لها»[11].

11. Danilo Martuccelli: Sociologies de la modernité, Gallimard 1999, p559.

التطوُّر المتسارع للحداثة على ثلاثة مستويات كبرى: المستوى التقني-المستوى التنظيمي (الاقتصاد-المجتمع-السياسة) المستوى الثقافي أدَّى إلى نوع من الالتباس في تصوُّر الحداثة، كما تجلّى ابتداء من الارتباك في التسمية إلى الارتباك في تحليل المضمون إلى التصنيف إلى طيف السمات والعوامل إلى المواقف المتراوحة بين الرفض والقبول.

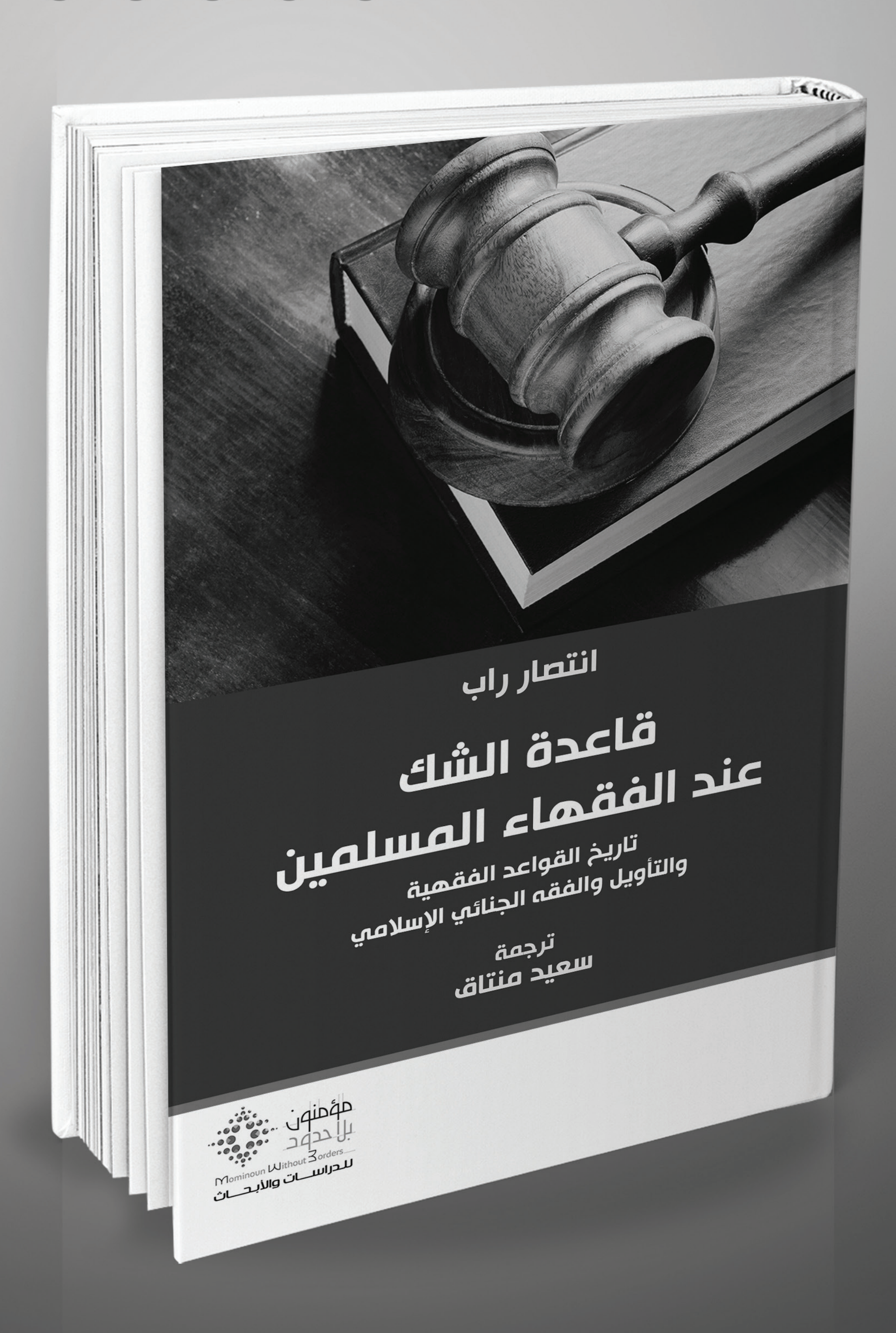
أدخلت هذه الموجات التقنيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة على التلقي العربي أولاً: انكسار الكثير من المرايا، ثانياً: انضباب وانبهام الرؤية، ثالثاً: تضارب المواقف تجاه كلٍّ من الحداثة وما بعد الحداثة، رابعاً: لهاث فئات واسعة من المثقفين والأدباء والباحثين الأكاديميين إلى تتبُّع واتباع موجات ما بعد الحداثة على أساس أنَّها مجاراة للتطوُّر واسترشاد واستلهام بآخر التقليعات الفكريّة، بما يعنيه ذلك من دليل على الحضور والمتابعة والتطوُّر.

5. يصطاد المثقف التقليدي هذه التحوُّلات العميقة المتسارعة في الغرب ليقول إنَّ الحداثة تمَّ تخطيها وتجاوزها في الغرب الذي انتقل إلى مرحلة تاريخيَّة جديدة اجتماعيَّاً وفكريَّاً هي مرحلة ما بعد الحداثة، وأنَّ هذه تجبُّ ما قبلها. وقد ذهب الأمر لدى قطاعات واسعة من المثقفين إلى حدّ القول إنَّ الحداثيين العرب يسعون إلى لبس الحداثة بعد أن لفظها أصحابها وحوَّلوها إلى خرقة بالية يتهافت الحداثيون العرب مزهوّين على التحافها.

التحوُّلات التقنيَّة والتنظيميَّة والثقافيَّة نفسها تلتقطها المؤسَّسات الإقليميَّة الثقافيَّة العربيَّة والإسلاميَّة وتبلورها وتروّجها كأدوات ثقافيَّة دفاعيَّة أو تسويغيَّة أو أدوات للمقاومة، وهو ما يفسّر سهولة رواجها وتداولها الواسع في الحقلين الثقافي والسياسي، والتسويق الواسع لمقولات ما بعد الحداثة وتعدّد الحداثات، وأنَّ لكلّ مجتمع حداثته الخاصَّة، وأنَّنا إن لم نكن قد دلفنا باب الحداثة فنحن على مشارفها.

والخلاصة: الحداثة سيرورة تاريخيَّة كليَّة للعصور الحديثة، سيرورة مركَّبة وعنيدة، تولد لذاتها كيفيَّات ووسائط الانتشار عالميَّاً، بدرجات وسرعات وتدرجات مختلفة عبر عدَّة مستويات أو عتبات، أوَّلها الحداثة التقنيَّة، وهي أيضاً مستويات ودرجات، والحداثة التنظيميَّة ابتداء من الاقتصاد إلى السياسة مروراً بالبنية الاجتماعيَّة، وأخيراً الحداثة الفكريَّة أو الثقافيَّة التي هي الشرط اللازم المضمر الذي يمكن أن يتحوَّل إلى معيار حاسم في تقييم كلّ المستويات والعتبات الأخرى للحداثة.

صدر حديثا


انتصار راب
قاعدة الشك
عند الفقهاء المسلمين
تاريخ القواعد الفقهية
والتأويل والفقه الجنائي الإسلامي
ترجمة
سعيد منتاق
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

حجّيَّة السُّكوت في الخطاب السياسي العربي القديم
قراءة في الرَّسائل المتبادلة بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان

محمَّد يوسف إدريس *

مقدّمة

تتعدَّد الأسباب التي تدفع بالإنسان إلى السُّكوت؛ فقد يضطر إلى ذلك بسبب مرض أو لتجنُّب عقاب يسلّط عليه، أو للتعبير عن مواقف (الاحتقار،...)، وبهذا المعنى إنَّ «السكوت ترك التكلّم مع القدرة عليه»[1].

إنَّ السُّكوت من هذا المنظور فعل واعٍ يروم من خلاله الإنسان التأثير في الآخر، وهو المعنى الذي ذهب إليه الزَّمخشريّ (ت 538 هـ/ 1143م) بقوله: «إِذَا أَفْحَمَ [الرجل خصمه] قِيلَ: أَسْكَتَ [...]، وَأَسْكَتَ النَّاطِقَ [...] رَمَى خَصْمَهُ [...] بِمَا أَسْكَتَهُ»[2].

إنَّ هذه التَّصوُّرات دلّت على ضربين من السُّكوت: يتجلّى الأوَّل في اتّخاذ موقف يتكامل فيه المنطوق به والمسكوت عنه، فالواحد منهما يؤدّي ما عجز عنه الآخر. أمَّا الثّاني، فقوامه الإسكات بما هو استراتيجيَّة في رصف الكلام في أشكال متعدّدة (الكنايةِ، التَّورية، الإضمار، التّلميح، الإشارة،...) يحيل المنطوق فيها على كلام لم يقل(Le non- dit)، وعادة ما تكون الغاية من ذلك إحراج المرسَل إليه وإرباكه، وهو أسلوب ميّز الخطاب السياسي خلال القرون الخمسة الأولى من نشأة الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة.

علاقة المسكوت عنه بالمنطوق به تتطلّب بالضرورة وعي الإنسان بمقتضيات كلٍّ منهما (المنطوق به، المسكوت عنه)، فهما عملان يوظّفهما الإنسان لإبلاغ موقف بأفضل الأشكال وأبلغها.

إنَّ السكوت وفق التعريفات السابقة ضرب من ضروب سياسة القول ورصفه بطريقة تتيح للسَّاكت التأثير في الآخر.

وفي هذا السياق ننزّل بحثنا في «ما سكت عنه معاوية بن أبي سفيان وعليّ بن أبي طالب في الرَّسائل المُتبادلة بينهما»، وهي رسائل تمَّ تبادلها بعد مقتل عثمان بن عفَّان (35 هـ/ 656م)، وقد عمَّق هذا الحدث الانشقاق السياسي بين المسلمين، فقد تضاربت مواقف الصحابة في تحديد الطرف الذي يحقّ له خلافة عثمان[3]، وقد عرفت الأحداث تطوُّرات غير مسبوقة، فاندلعت الحروب بين المُتخاصِمين (الجمل 36هـ، وصفّين 37هـ)، وفيها وُظّفت جميع الوسائل (التفاوض، المماطلة، عقد التحالفات، القتال،...).

على أنَّ ما يلفت الانتباه أنَّ المُتخاصِمين كانوا إلى الأمس القريب مُتّفِقين على ضرورة الإطاحة بعثمان، باستثناء معاوية بن أبي سفيان، فعائشة بنت أبي بكر حرَّضت المسلمين على التمرُّد على عثمان وقتله[4]،

---

* أكاديمي من تونس.

1ـ انظر الجرجاني (الشريف): كتاب التعريفات، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط2، 1988، ص120.

2ـ انظر الزّمخشريّ (أبو القاسم محمود جار الله بن عمر): أساس البلاغة، تحقيق مجموعة من الباحثين، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، لبنان، ط2، (د ت)، مج 3، ص159.

3ـ انظر جعيط (هشام): الفتنة، جدليَّة الدّين والسياسة في الإسلام المبكّر، ترجمة خليل أحمد خليل، مراجعة هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1993، ص181.

4ـ ذكر الطّبري (محمَّد بن جرير) (ت310 هـ): تاريخ الرُّسل والملوك، حققه

وقد كان لأخيها محمّد دور رئيس في قتل الخليفة[5]، على أنّها بمجرّد مهلك عثمان قامت تُطالب بالقِصاص له من عليّ بن أبي طالب (ت 40هـ)[6]، وحمّل طلحة والزبير عليّاً مسؤوليّة مقتل عثمان. أمّا معاوية، فإنّ بعض المصادر أشارت إلى اتّخاذه القصاص من «القُرّاء» شرطاً لمبايعة علي خليفة.

وقد عُدَّ معاوية ألدَّ أعداء عليّ، فلئن لم تتطلّب إزاحة عائشة وطلحة والزّبير من عليّ جهداً مضنياً، فإنّ ابن أبي سفيان مثّل حجر عثرة في وجه (عليّ)، ذلك أنَّ معاوية استطاع أنْ يكسب تأييد أهل الشّام لنصرته، مستغلّاً الانقسامات التي عرفها حزب عليّ.

وفي هذا المقال نسعى إلى تحليل رسالتين تبادلهما معاوية وعليّ قبل «واقعة المصاحف»، وقد عمل كلّ طرف منهما على تأكيد أحقيّته بالخلافة من جهة، ومن جهة أخرى نفى كلّ واحد منهما أنْ يكون الطّرف المقابل قادراً على قيادة المسلمين، وهما أمران ميّزا التّنافس الذي قام بين الرَّجُلين.

فهل يعكس ما صرَّح به كلّ طرف حقيقة ما يعتمل في داخله؟ وما الشّرعيَّة الدّينيَّة التي استند عليها كلُّ طرف في إثبات صحَّة مواقفه؟ وما الدَّور الذي نهض به النَّصُّ الدّينيّ في بناء دلالات الخطاب السّياسي وفي محاولة المرسِل إسكات المرسَل إليه؟ وما أهمُّ أساليب الإسكات؟ ولماذا اعتمد كلُّ طرف السكوت أسلوباً؟ ألا يمكن القول إنَّ اعتماد الإشارة والتّلميح اختيار واعٍ عبَّر عن رغبة مُنتج النَّصّ في إحراج المرسَل إليه؟ وما طبيعة العلاقة القائمة بين المنطوق به والمسكوت عنه في الرّسالتين؟ وما الخلفيَّات الدّينيَّة والسّياسيَّة والشَّخصيَّة المُتحكّمة في بناء دلالات كلّ رسالة؟

هذه بعض الإشكاليَّات التي نعمد إلى معالجتها بالمقارنة بين الرّسالتين من خلال النَّظر في جدليَّة الدّيني والسّياسي؛ إذ نسعى إلى تبيُّن الأسباب الدَّاعية إلى اعتماد «السُّكوت» أسلوباً للتَّواصل بين الطّرفين، ذلك أنَّ تبيُّن مضامين الرَّسائل المُتبادَلة بين معاوية وعليّ يتطلّب منَّا الوعي بأمرين متلازمين: أوَّلهما إدراك طبيعة الرَّسائل المُتبادَلة وما أحاط بها من أحداث سياسيَّة، وثانيهما تبيُّن طبيعة العلاقة التي ربطت بين طرفيْ الرَّسائل (المُرسِل والمُرسَل إليه) أثناء تبادل الرَّسائل وقبلها.

رسالة من معاوية بن أبي سفيان إلى عليّ بن أبي طالب[7]

محمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة مصر، ط2، (دت)، ج 4، ص458 ص459: أنَّ «عائشة رضي الله عنها لمَّا [أقفلت راجعة] إلى مكّة [فـ]ـلقيها عبد بن أمّ كلاب [... فقال لها]:«[...قد] اجتمعوا (أهل المدينة) على عليّ بن أبي طالب»، فقالت: «والله ليت أنَّ هذه انطبقت على هذه إنْ تمَّ الأمر لصاحبك، رُدّوني رُدّوني»، فانصرفت إلى مكّة وهي تقول: «قُتل والله عثمان مظلوماً، والله لأطلبنَّ بدمه»، فقال لها ابن أمّ كلاب «ولِمَ ؟ فو الله إنَّ أوّل من أمال حرفه لأنتِ، ولقد كنت تقولين اقتلوا نعثلاً فقد كفر، قالت: «إنّهم استتابوه ثمّ قتلوه، وقد قلت وقالوا، وقولي الأخير خير من قولي الأوّل»، [...ثمَّ] انصرفت إلى مكّة فنزلت على باب المسجد فقصدت الحجر فسترت واجتمع إليها النّاس فقالت: «يا أيُّها النّاس، إنَّ عثمان قتل مظلوماً، والله لأطلبنَّ بدمه».

5ـ روت كتب الأخبار أنَّ محمَّداً بن أبي بكر «أخذ بلحية عثمان فقال: «أخزاك الله يا نعثل»[أيْ الأحمق]، فقال عثمان «لست بنعثل، ولكنْ عبد الله وأمير المُؤمنين»، فقال محمَّد: «ما أغنى عنك معاوية وفلان»؟ فقال عثمان: «يا ابن أخي دَع عنك لحيتي، فما كان أبوك ليقبض على ما قبضت عليه»، فقال محمَّد: «ما أريد بك أشدّ من قبضي على لحيتك»[...] وضرب كنانة بن بشر جبينه ومقدّم رأسه بعمود حديد فخرّ [...]، وضربه سودان بن حمران المرادي [...] فقتله، وأمَّا عمرو بن الحمق، فوثب على عثمان، فجلس على صدره وبه رمق فطعنه تسع طعنات، وقال: «أمَّا ثلاث منهنّ فإنّي طعنتهنّ لله، وأمَّا ستّ فإنّي طعنت إيّاهنّ لمَا كان في صدري». ابن منيع (محمَّد بن سعيد): كتاب الطّبقات الكبرى، عيون للنّشر والتّوزيع، (دون ذكر مكان النشر)، 1982، ج3، ص137.

6ـ ذكرت أغلب المصادر أنَّ علاقة عليّ بعائشة عرفت تقلّبات عديدة نظراً لموقف عليّ من عائشة في«حادثة الإفك»، انظر في ذلك كتب التّفسير أثناء النظر في النّور 11/24، إذ قيل إنَّ عليَّاً قال للرسول عندما سأله المشورة في أمر عائشة: «لِمَ يُضيّق الله عليك والنّساء سواها كثير»؟ و«هذا القول بلغ عائشة فلم تَنسه طول حياتها». انظر رضا (محمَّد): محمَّد (صلى الله عليه وسلم)، المكتبة العصريَّة، صيدا، لبنان، 2007، ص245. ولعلَّ موقف عليّ من عائشة هو ما يفسّر تحاملها عليه بعد مقتل عثمان.

7ـ انظر ابن أبي الحديد (ت 656 هـ) (عبد الحميد): شرح نهج البلاغة، مراجعة وتحقيق الشّيخ حسن تميم، تحت إشراف لجنة إحياء الذّخائر في دار مكتبة الحياة، مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1979، مج 4، ص ص 602-604.

«من عبد اللهّ معاوية[8] بن أبي سفيان[9] إلى عليّ بن أبي طالب.

أمَّا بعد، فإنَّ اللهّ ـتعالى جَدُّه ـ اصطفى محمَّداً ـعليه السَّلام ـ لرسالته، واختصَّه بوَحيه وتأدية شريعته، فأنقذ به من العماية، وهَدَى به من الغواية، ثمَّ قبَضه إليه رشيداً حميداً، قد بلّغ الشّرع، ومحق الشّرك، وأخمد نار الإفك، [الكذب] فأحسن اللهّ جزاءَه، وضاعفَ عليه نعمه وآلاءه، ثمَّ إنَّ اللهّ سبحانه اختصَّ محمَّداً ـعليه السَّلام- بأصحاب أيَّدوه وآزروه ونصروه وكانوا كما قال اللهّ سبحانه لهم: «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ»[10]. فكان أفضلهم مرتبة، وأعلاهم عند الله والمسلمين منزلة، الخليفة الأوَّل الذي جَمَعَ الكلمة ولَمَّ الدَّعوة وقاتل أهل الرِّدَّة، ثمَّ الخليفة الثَّاني الذي فتح الفتوح ومَصَّرَ الأمصار وأذلَّ رقاب المشركين، ثمَّ الخليفة الثَّالث المظلُوم الذي نشر الملّة وطبّق الآفاق بالكلمة الحنيفيَّة.

فلمَّا استوثق الإسلام وضرب بجِرانِه [الجِرانُ باطن العُنُق، وقيل مُقدَّم العنق من مذبح البعير إلى منحره]، عدوتَ عليه فبَغَيتَهُ الغوائل [المهالك]، ونصبتَ له المكايد، وضربتَ له بطن الأمر وظهره، ودسستَ عليه، وأغريتَ به، وقعدتَ حيث استنصركَ عن نصرِه، وسألكَ أنْ تُدركه قبل أنْ يُمزَّق فما أدركتَه، وما يوم المسلمين منك بواحد!

لقد حسدتَ أبا بكر والتَوَيتَ عليه ورُمتَ إفساد أمره، وقَعدتَ في بيتك واستغويتَ عِصَابَةً من النَّاس حتَّى تأخَّروا عن بيعتِه، ثمَّ كرهتَ خلافة عمر وحسدتَه واستطلتَ مُدّتَه وسُررتَ بقتلِه وأظهرتَ الشَّماتة بمُصابه، حتَّى إنّك حاولت قتل وَلده لأنَّه قتل قاتل أبيه، ثمَّ لم تكن أشدّ منك حسداً لابن عمّك عثمان، نشرتَ مقابحه وطويتَ محاسنه وطعنتَ في فقهه ثمَّ في دينه ثمَّ في سيرته ثمَّ في عقله، وأغريتَ به السُّفهاء من أصحابك وشيعتك، حتَّى قتلوه بمحضر منك، لا تدفَع عنه بلسان ولا يدٍ، وما من هؤلاء إلّا من بَغَيتَ عليه، وتلكّأتَ في بيعته حتَّى حُملتَ إليه قهْراً تُساق بخزائم الاقتسار كما يُساقُ الفحل المخشوش، [يقال لما يُدخَلُ في أَنف البعير الخِشَاش، لأنَّه يُخَشُّ فيه أي يدخل، ومنه يُقاد]، ثمَّ نهضت الآن تطلب الخلافة، وقتلةُ عثمان خلصاؤك وسُجراؤك والمُحدِقون [المقرّبون إليك] بك، وتلك من أماني النّفوس وضلالات الأهواء.

فدَعِ اللّجاج والعبث جانباً، وادفعْ إلينا قتَلةَ عثمان وأعِدّ [أَعِدْ] الأمر شورى بين المسلمين، ليتّفقوا على مَنْ هو لله رضا، فلا بيعة لك في أعناقنا ولا طاعة لك علينا، ولا عُتبى لك عندنا، وليس لك ولأصحابك عنْدي إلّا السَّيف، والذي لا إله إلّا هو لأطلُبنَّ قَتَلَةَ عثمان أين كانوا، وحيث كانوا حتَّى أقتُلهم أو تلتحق رُوحي بالله.

فأمَّا ما تزال تمنّ به من سابقَتِكَ وجهادك، فإنّي وجدتُ اللهّ سبحانه يقول: «يَمُنُّونَ عَلَيكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ»[11].

8ـ انظر الذّهبي (الحافظ شمس الدّين محمَّد بن أحمد بن عثمان) (ت748 هـ): تاريخ الإسلام ووفيَّات المشاهير والأعلام، دار النّفائس، أناضول، تركيا، ط2، (د ت)، مج 2، ص 15«معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أميَّة بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصيّ [...]، وأمّه هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف. أسلم قبل أبيه في عمرة القضاء، وبقي يخاف من الخروج إلى النّبيّ، من أبيه. [...أمَّا] أخته [فهي] أمّ المؤمنين أمّ حبيبة [...]، و[قد] أظهر إسلامه يوم الفتح».

نودّ الإشارة -فيما يتعلّق بخبر إسلام معاوية في عمرة القضاء (7 هـ)- إلى تفرّد الذّهبي بمحتوى هذا الخبر دون غيره من المؤرّخين -بحسب علمنا- الذين أجمعوا -في ما قرأنا- على أنَّه أسلم يوم فتح مكّة.

9ـ نقرأ في ابن الأثير (عز الدّين) (ت630هـ): أسد الغابة في معرفة الصَّحابة، تحقيق علي محمَّد معوَّض وعادل أحمد عبد الموجود، قدَّم له وقرّظه محمَّد عبد المنعم البري وعبد الفتّاح أبو سنّة وجمعة طاهر النّجّار، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، (د ت)، مج3، ص9: «صَخْرُ بن حرب بن أميّة بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرّة بن كعب بن لؤي، [وهو] أبو سفيان القرشيّ الأمويّ. ويُسمَّى أبا حنظلة. وُلد قبل الفيل بعشر سنين، [...] أسلم ليلة الفتح، وشهد حنيناً والطّائف، مع رسول الله، [...] استعمله رسول الله على نجران [...]، وقيل: إنَّ عين أبي سفيان الأخرى فُقئت يوم اليرموك، وشهد اليرموك، وكان هو القاص في جيش المسلمين يحرّضهم ويحثّهم على القتال». وفي شرح نهج البلاغة، (سبق ذكره)، ج1، ص268: أنَّ «أبا سفيان هو الذي قاد قريشاً في حروبها إلى النّبيّ صلّى اللّه عليه وآله، وهو رئيس بني عبد شمس بعد قتل عُتبة بن ربيعة ببدر، ذاك صاحب العِير، وهذا صاحب النّفير، وبهما يضرب المثل».

10ـ سورة الفتح 29/48.

11ـ سورة الحجرات17/49.

ولو نَظَرْتَ في حال نفسك لوجدتها أشدَّ الأنفس امتناناً على الله بعملها، وإذا كان الامتنان على السَّائل يُبطل أجر الصَّدقة، فالامتنان على الله يُبطل أجر الجهاد، ويجعله كـ«صفْوَانٍ عَلَيهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَومَ الْكَافِرِينَ»[12].

1. استراتيجيّة الإسكات في رسالة معاوية:

سعى معاوية في فاتحة الرّسالة إلى إثبات انتمائه إلى المسلمين واتّصاله بالله، فهو «عبد الله» من جهة، وهو مُصدّق لما أنزل على محمَّد من وحي من جهة أخرى.

وما يلفت الانتباه في حديث معاوية عن اصطفاء الله محمَّداً لأداء رسالته اعتباره الاصطفاء خاصّاً، في قوله: «اختصَّه بوحيه وتأدية شريعته»، فالله هو من اختار محمَّداً، وهو من اختار له الأصحاب، إذ «اختصَّ محمَّداً ـ عليه السَّلام ـ بأصحاب أيَّدوه وآزروه ونصروه»، وقد دقّق معاوية المقصود بالأصحاب، فإذا هم ثلاثة أبو بكر الصّديق وعمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان[13]، وقد عدَّد مناقبهم وذكر أهمَّ أعمالهم في سبيل نصرة الإسلام.

وما يشدُّ الانتباه في الصفات والأعمال المنسوبة إلى الخلفاء الثلاثة وهم (أبو بكر، وعمر، وعثمان) اقتصارها على فترة زمنيَّة مخصوصة تمثّلت في ما بعد فتح مكَّة، وهو أمر في غاية الأهميَّة -في تقديرنا-، فالأوَّل «قاتل أهل الرِّدَّة، [أمَّا] الخليفة الثّاني، [فهو] الذي فتح الفتوح ومَصَّرَ الأمصار وأذلّ رقاب المشركين،....».

تحدَّث معاوية عن أهل الشرك، فإذا هم المرتدُّون عن الإسلام في عهد الخليفة أبي بكر الصّدّيق، وهو بذلك يغضّ النظر عن أهل الشرك قبل يوم فتح مكّة؛ لأنَّ في الحديث عن مشركي قريش قبل الفتح إحراجاً لمعاوية الذي أسلم يوم فتح مكّة، بحسب أغلب المصادر التاريخيَّة.

12ـ سورة البقرة264/2.

13ـ نشير إلى أنَّ بني أميَّة ينقسمون إلى أعياص وعنابس، فعثمان بن عفّان من الأعياص، أمَّا أبو سفيان، فهو من العنابس.

1. أ ـ المقارنة بين صورة معاوية وصورة علي

صوَّر معاوية عليّاً في هيئة الحاسد للخلفاء السَّاعي إلى الفتنة...، فأفعاله شنيعة تمسُّ بالإسلام حيناً، وتسيء إلى أصحاب رسول الله حيناً آخر[14].

ولا يخفى على أحد موقف «القرآن الكريم» من الحسد، فهو دالٌّ على تمنّي المرء زوال النّعمة عن غيره، ففي النّساء4/ 54 نقرأ قوله تعالى: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ فَقَدْ آتَينَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَينَاهُم مُّلْكًا عَظِيمًا»[15].

اقترن الحسد بأهل الكفر والشّرك[16]، فالأحاديث النَّبويَّة نهت عن التَّباغض والشَّماتة والمنّ والافتخار وحرَّمت الحسد، ففي «رياض الصَّالحين» للنّووي الدّمشقيّ (ت 676 هـ) نقرأ: «أنَّ النّبيَّ قال: إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ، فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ...»، و«قَالَ رَسُولُ اللهَّ: الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللهُّ عَنْهُ»، و«قَالَ: ...كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ: دَمُهُ وَعِرْضُهُ وَمَالُهُ، فالله [...] يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ»[17].

إنَّ ما يلفت انتباه قرَّاء رسالة معاوية، في ما يتعلّق بهذا المجال، غموض بعض الجُمل، ولاسَّيما في مستوى تحديد ضمير المفرد

14ـ صّرح معاوية بذلك في رسالة أخرى، انظر ابن أبي الحديد (عبد الحميد): شرح نهج البلاغة (سبق ذكره)، مج 5، ص 179.

15ـ سورة النّساء4/ 54.

16ـ وردت مادَّة (ح، س، د) في «القرآن الكريم» خمس مرَّات في أربعة مواضع، هي:البقرة109/2، والنّساء 54/4، والفتح 15/48(مرَّتين)، والفلق 5/113، وقد تعلّقت جميعها بالمشركين، وهي تتوزّع على النَّحو الآتي: الفعل (مرَّة واحدة في صيغة الماضي ومرَّتين في صيغة المضارع، اسم الفاعل مرَّة واحدة، والمصدر مرَّة واحدة).

17ـ انظر النّووي الدّمشقيّ (محيي الدّين بن شرف): رياض الصّالحين، دار الفجر، القاهرة مصر، ط2، 2005، ص175، باب «النّهي عن الإيذاء والتّباغض وتحريم الحسد والتّجسس وسوء الظّنّ واحتقار المسلمين والغشّ وإظهار الشّماتة والطّعن في الأنساب والغدر والنّهي عن المنّ والافتخار وتحريم الهجران بين المسلمين والتّعذيب».

المذكّر الغائب «هـ»، وذلك في قول معاوية: «فلمَّا استوثق الإسلام [...] عدوتَ عليه [...] ودسستَ عليه، وأغريتَ به، وقعدتَ حيث استنصركَ عن نصره وسألكَ أنْ تُدركه قبل أنْ يُمزّق فما أدركتَه».

ويذهب بنا الظّنُّ أوَّل الأمر إلى أنَّ المقصود بضمير «هـ» الإسلام، على أنَّه سرعان ما يميل بنا الضَّمير إلى عثمان بن عفّان لقول معاوية: «وسألكَ أنْ تُدركه قبل أنْ يُمزَّق فما أدركتَه».

وقد يكون الأمر في ذلك عائداً إلى خطأ في النَّسخ أو في تحقيق الرّسالة، وقد يكون الأمر مُتعمَّداً من قبل معاوية، إذ من شأن هذا التَّردُّد في تحديد المقصود بضمير المفرد الغائب «هـ» أنْ يُسوِّي بين الإسلام وعثمان بن عفَّان، فيغدو عثمان بن عفّان كناية عن الإسلام، وبذلك يصبح قاتله أو مدبّر مهلكه مارقاً لا صلة له بالإسلام.

1. ب ـ دور علي بن أبي طالب في مهلك عثمان في تصوُّر معاوية بن أبي سفيان

تضمَّنت الرّسالة اتّهامات واضحة من معاوية لعليّ يُحمّله فيها المسؤوليَّة المطلقة في ما يتعلّق بمهلك عثمان بن عفَّان[18]، فقتلة الخليفة الثالث من أتباع عليّ[19]، وهو ما تجلّى في قول معاوية لعلي: «أغويتَ به السُّفهاء من أصحابك وشيعتك، حتّى قتلوه بمحضر منك، لا تدفَع عنه بلسان ولا يدٍ».

عمد معاوية إلى تصوير مواقف عليّ من عثمان تصويراً دقيقاً، فجعل عثمان يستصرخ عليَّاً طالباً عونه ونصرته، بيد أنَّ الثّاني بدا خاذلاً للأوَّل متآمراً عليه محرّضاً النَّاس على قتله والفتك به، وفي ذلك خروج من عليّ على مقتضيات البيعة التي أعطاها لعثمان، وقياساً على ذلك يكون إصرار معاوية على عدم مبايعة عليّ «فلا بيعة لك في أعناقنا ولا طاعة لك علينا، ولا عُتبى لك عندنا» التزاماً ببيعة عثمان ووفاءً للميثاق.

قلب معاوية الأمر رأساً على عقب، إذ لا بيعة لمن نكث البيعة، فعليّ في رسالة معاوية خارج عن الملّة مخالف لسنَّة الرَّسول ولأوامر الشَّرع والملّة، خوَّان أفَّاك حاسد للخلفاء، يطلب ما هو ليس بأهلٍ له. وقد سعى معاوية إلى إبراز ما كان بين عليّ وعثمان من قرابة في الدّم «ابن عمّك»[20]، فإذا علّي لا خير فيه لأهله غدَّار بالقريب قبل البعيد، فما بال عامَّة المسلمين بحالهم معه؟

أنشأ المرسِل رسالته على قاعدتين متوازيتين: قوام الأولى الرَّسول والصَّحابة ومعاوية، ومدار الثّانية على عليّ وأتباعه من دعاة الفتنة ومُدبِّريها، ومُؤجِّجي نار الإفك، ومن أهمّ الآليَّات التي وظّفها معاوية المقارنة بين الخلفاء وعليّ، فلئن كان الخلفاء الثّلاثة عُرفوا بفضائلهم ومكارم أخلاقهم وحسن أعمالهم في نشر الإسلام ورفع رايته وجمع كلمة المسلمين، فإنَّ عليَّاً كان ميَّالاً إلى تفريق شمل المسلمين ونشر الفتنة بينهم.

ولا يخفى على القرَّاء أنَّ علاقة عليّ بالخلفاء الرَّاشدين السَّابقين له كانت متوتّرة، فكتب التَّاريخ أشارت إلى تأخّر عليّ والعبَّاس وآل البيت عن مبايعة أبي بكر، وقد ذكرت أيضاً أنَّ عليَّاً لم يكن ممَّن تصلهم بعمر بن الخطّاب صُحبة، وكذلك الأمر على ما يبدو في ما يتعلّق بعثمان.

حاول معاوية التّمييز بين الصَّحابة فجعلهم درجات، فكانت الدَّرجة الأولى خاصَّة بالخلفاء، ثمَّ يأتي بعدهم باقي الصَّحابة،

18ـ نجد معاوية في رسالة أخرى يتّهم عليَّاً بقتل الزّبير وطلحة ظلمًا، «وهما من الموعودين بالجنّة والمبشّر قاتل أحدهم بالنّار»، انظر ابن أبي الحديد (عبد الحميد): شرح نهج البلاغة (سبق ذكره)، مج 5، ص 178 وما بعدها.

19ـ نشير في هذا المجال إلى أنَّ كلًّا من الزّبير وطلحة وظّف هذا الأسلوب لتبرير تمرُّده على عليّ، وخير مثال على ذلك خطبتهما في أهل البصرة قبل واقعة الجمل. انظر الطّبري (محمَّد بن جرير): تاريخ الرّسل والملوك، (سبق ذكره)، ج 4، ص464.

20ـ نقرأ في ابن منيع (محمَّد بن سعيد): كتاب الطّبقات الكبرى، (سبق ذكره)، ج3، ص5، «عثمان هو ابن أبي العاص بن أميّة بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي، وأمُّه أروى بنت كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي، وأمُّها أمُّ حكم، وهي البيضاء بنت عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي، وكان عثمان في الجاهليّة يكنّى أبا عمرو، فلمَّا كان الإسلام ولد له من رقيَّة بنت رسول الله غلام سمّاه عبد الله [...]، فكنَّاه المسلمون أبا عبد الله».

وفي المُقابل كان عليٌّ ومن تبعه من أهل الفتنة، ومن المعلوم أنَّ بُعد أهلها عن منزلة الصَّحابة كبُعد السَّماء عن الأرض.

رام معاوية من خلال المقارنة بين عليّ وسائر الخلفاء جعل مُنافسه مناقضاً للخلفاء، أخلاقاً وسلوكاً، وهو بذلك يُفقده كلَّ سند دينيّ وأخلاقيّ، على أنَّ المقارنة لم تقف عند هذا الحدّ، بل اتّسعت مجالاتها، ومنها المقارنة بين معاوية وعليّ، فلئن كان الثّاني من دُعاة الكفر والفتنة، فإنَّ الأوّل من طالبيْ الحقّ، يطلب القصاص إعلاءً لكلمة الإسلام والمسلمين حفاظاً على وَحدتهم، ومَا هبّته إلّا هبَّة المُؤمن الغيور قام ينصر دين الله ويردُّ عنه أهل الإفك، «والذي لا إله إلّا هو لأطلُبنَّ قَتَلَةَ عثمان أين كانوا، وحيث كانوا حتّى أقتُلهم أو تلتحق رُوحي بالله». يطلب معاوية الآخرة، ولا يعبأ في سبيل ذلك إنْ أُريق دمه، أمَّا عليّ، فهو يطلب الدّنيا ومباهجها، غوى عليّ وضلَّ، في حين اتّقى معاوية وثبت على الدّين القويم[21].

إنَّ أسلوب المقارنة سمة قارَّة في رسائل معاوية التي بعث بها إلى عليّ، ففي «شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد (ت656هـ) أنَّ معاوية «ما يزال يكيده [عليّ/ المفعول به] بالكتاب يكتبُه، والرّسالة يبعثها يطلب غِرّتَهُ لينفث بما في صدره من حال أبي بكر وعمر، إمَّا مُكاتبة أو مُراسلة [أيْ من خلال رسول]، فيجعل ذلك حجَّة عليه عند أهل الشّام [... وأتباع عليّ من] أهل العراق الّذين [...] يعتقدون إمامة الشّيخين إلّا القليل الشّاذ من خواصّ الشّيعة»[22]. بالإضافة إلى ذلك فإنَّ جزءاً من حزب عليّ له وشائج قربى بأبي بكر، ومن بينهم نذكر محمَّداً بن أبي بكر الصّديق[23].

كان معاوية يطلب حجَّة (رسالة مكتوبة) تُوقع بين عليّ وأتباعه وترفع عن أهل الشّام أيَّة ريبة في دعوة معاوية، ويبدو أنَّ عليّاً كان واعياً بغاية معاوية، إذ «كان الجواب مُجمجماً غير بيّن، ليس فيه تصريح بالتّظليم ولا التَّصريح ببراءتهما»[24].

ثمَّ إنَّ ظاهر رسالة معاوية يُوحي إلينا بأنَّ بحث صاحبها عن حجَّة دامغة تُؤكّد تورُّط عليّ في مقتل عثمان نابع من حميَّة الدَّم التي تجري في العروق من جهة، والانتصار للحقّ من جهة أخرى، فمعاوية صادق السَّريرة في طلبه الثّأر لعثمان[25]، وليس أصدق على ذلك من ربطه بين موته والالتحاق بالله، وهي سمة يتَّصف بها المُجاهدون، فإمَّا نصرة الدّين وإمَّا الشَّهادة، وبذلك يُقيم معاوية الحجَّة على سوء صراط عليّ واستقامة مسلكه. على هذا النَّحو رسم معاوية لنفسه صورة المُدافع عن الحقّ، وفي المقابل أعرض عن ذكر مطامعه في خلافة عثمان بن عفَّان، فأقصى ما يدعو إليه تنحّي عليّ بن أبي طالب عن خلافة المسلمين وجعل الأمر شورى بينهم.

ولا ضير في دعوته، فـ«القرآن الكريم» دعا إلى الشّورى، وقد عمل الرَّسول بها، فما الذي يخشاه عليّ؟ دعاه معاوية إلى الشّورى، فلماذا يرفض عليّ؟ أَوَ يخشى أنْ يخرج من الشّورى بخُفَّيْ حنين؟ ومن قبل خرج بهما يوم تشاور القوم فاختاروا عثمان دونه.

إنَّ معاوية كان يطلب الخلافة لنفسه منذ السَّاعة الأولى، بيد أنَّنا نلاحظ اعتماد معاوية الإغماض والتَّعمية بأنْ قدَّم نفسه في هيئة المُتعفّف الزَّاهد في الدّنيا وملذّاتها، وكأنَّنا بسيرته تلك تتطابق مع سير الخلفاء الرَّاشدين السَّابقين.

وبناء على ذلك فإنْ صادف وعُرضت عليه الخلافة ذات يوم، فإنَّه سيقبل الأمر نصرة للإسلام وصوناً له من أيدي المفسدين والعابثين أمثال عليّ، وليعلم المسلمون شرقاً وغرباً أنَّ ذلك من

21ـ نشير في هذا المجال إلى أنَّ الإمام عليّاً بن أبي طالب وجَّه هذه التّهمة بدوره إلى معاوية، في أكثر من رسالة من «نهج البلاغة»، (سبق ذكره).

22ـ انظر ابن أبي الحديد (عبد الحميد): شرح نهج البلاغة، (سبق ذكره)، مج 5، ص602.

23ـ انظر ابن منيع (محمَّد بن سعيد): كتاب الطّبقات الكبرى، (سبق ذكره)، ج3،ص 137. ويبدو أنَّ عليّاً في تقدير العديد من المؤرخين المسلمين قد ساهم بطريقة أو بأخرى في أحداث مقتل عثمان، إذ أكرم محمَّداً بأنْ عيّنه والياً له على مصر. انظر نهج البلاغة، (سبق ذكره)، ج1، ص95.
ولعلّه من المفيد الإشارة إلى أنَّ محمَّداً تربَّى في حجر عليّ، ذلك أنَّ عليّاً تزوَّج من أمّ محمَّد بعد موت أبي بكر. انظر هوامش الصَّفحة نفسها من المرجع نفسه.

24ـ انظر ابن أبي الحديد (عبد الحميد): شرح نهج البلاغة، (سبق ذكره)، مج5، ص603.

25ـ نشير في هذا المقام إلى أنَّ عائشة اعتمدت هذا الأسلوب قبل معاوية، انظر الطّبري (محمَّد بن جرير): تاريخ الرّسل والملوك، (سبق ذكره)، ج 4 ص458 وص459.

ضروب العناية الإلهيَّة، ففي كتب التَّاريخ وكتب الفرق إشارات عديدة إلى نشر الأمويين مقولات الجبريَّة، ومن بين الأساليب المُعتمدة لتحقيق ذلك أنَّهم نشروا أحاديث منسوبة إلى الرَّسول مضمونها أنَّ الرَّسول أخبر معاوية بأنَّه سوف يصبح في يوم من الأيَّام والياً[26]، بقول الرَّسول لمعاوية: «إنْ وُلِّيتَ فأحسِنْ»[27]. وزادوا عليها أحاديث أخرى تؤكّد تفضيل الرَّسول لمعاوية، ففي «تاريخ الإسلام» للذَّهبيّ نقرأ في الصَّفحة السَّادسة عشرة من الجزء الثَّاني: «أنَّ النَّبيّ دعا لمعاوية قائلاً: «اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ الْكِتَابَ وَالْحِسَابَ وَقِهِ الْعَذَابَ» [...وعن] عبد الرَّحمن بن أبي عميرة [... قال]: سمعت رسول الله يقول لمعاوية: اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ هَادِيًا مَهْدِيًّا، وَاهْدِهِ وَاهْدِ بِهِ. [...و] عن عبد الله بن بسر أنَّ رسول الله استأذن أبا بكر وعمر في أمر فقال: أَشِيرَا، فقالا: الله وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، فقال: ادْعُوا مُعَاوِيَةَ [...]، فَإِنَّهُ قَوِيٌّ أَمِينٌ».

لَمَّح معاوية السياسي إلى العامَّة برغبة معاوية المسلم في الخلافة، وصرَّح بذلك لعليّ، إذ تعمَّد معاوية أنْ يكون الأمر جليًّا عند عليّ لا لبس فيه، فهو يُخبره بأنَّ معاوية السّياسيَّ المُحنّك منافسٌ عنيدٌ متمرِّدٌ في جميع الحالات، «فلا بيعة لك في أعناقنا ولا طاعة لك علينا، ولا عُتبى لك عندنا، وليس لك ولأصحابك عندي إلّا السَّيف».

حدَّد معاوية موقفه من عليّ ورسم حدود العلاقة التي تربط بينهما (الآن وغداً)، فمعاوية اتَّخذ السَّيف فيصلاً بينه وبين عليّ، وفي ما يتعلق بهذه المسألة نتساءل: كيف يستقيم موقف معاوية المُتشدّد مع دعوته إلى اعتماد الشّورى ومطالبة الإمام بتقديم قتلة عثمان؟

أراد معاوية تفريق شمل عليّ بيده (عليّ)، فهو يُطالبه بأنْ يدفع إليه «قتَلة عثمان»، وهم عند معاوية «خلصاء [عليّ] سُجراؤه والمحدِقون به»[28]. وقد طالبه أيضاً بإعادة «الأمر شورى بين المسلمين ليتّفقوا على مَنْ هو لله رضا».

إنَّ مراوحة معاوية بين دعوة عليّ إلى تقديم قتلة عثمان من جهة، وتوعُّده بالحرب من جهة أخرى، لا تخلو من دهاء السّياسيّ وحنكة المُجرّب، فلو دفع عليّ لمعاوية بخلصائه الذين زعم معاوية أنَّهم قتلوا عثمان، فإنَّ عليًّا يكون بذلك كمن ضرب رأسه بفأسه. فلو فعل عليّ ما طَالبه به معاوية لأقام الحجَّة على نفسه أمام النَّاس وأكَّد ما كان يزعمه معاوية من تورُّطه في مقتل عثمان، وفرَّق النَّاس من حوله، وبان للنّاس فساد طريقه وعدم استحقاقه الخلافة.

وقد اعتمد معاوية في أداء هذه الرَّسائل الموجَّهة إلى عليّ الأمر «دع، اِدفع، أعد، «والنَّفي» لا طاعة، لا بيعة»، والحصر «ليس لك....إلّا السَّيف»، إذ دلَّ الأوَّل على الشّدّة والإلزام، أمَّا الثّاني، ففيه جزم وقطع لآمال عليّ، في حين كان الثّالث استفزازاً ودقّاً لطبول الحرب وإعلاناً عن الرَّغبة في المواجهة.

بدت الأساليب الثَّلاثة متناسقة؛ إذ انتقل معاوية من وضع الشّروط إلى التَّهديد دون أنْ يكون البادئ بها، فهو يُلقي بالكرة في ميدان عليّ، وعلى عليّ أنْ يختار بين السّلم أو الحرب، وكلاهما أمرّ من الآخر مذاقاً، وفي كلّ واحد منهما هلاك لعليّ.

2ـ النّص الدّيني حجّة يُسكت بها المُرسِل المُرسَل إليه

احتوت رسالة معاوية على ثلاث آيات قرآنيَّة، وهي: الآية التَّاسعة والعشرون من سورة الفتح، فالآية السَّابعة عشرة من سورة الحجر، وأخيراً الآية الرَّابعة والسّتّون بعد المئة الثّانية من سورة البقرة. وقد قامت العلاقة بينها على تسلسل منطقيّ مخصوص؛ فكانت الأولى تمهيداً لما بعدها، وكانت الثّانية نتيجة لما قبلها، وهكذا دواليك. فترتيبها في نصّ رسالة معاوية جعلها بمنزلة الآية الواحدة، ذلك أنَّها رامت مُجتمعة تحقيق مقصد واحد.

26ـ نشير في هذا السياق إلى أنَّ الشيعة اعتمدوا الأسلوب نفسه، إذ نشروا أحاديث منسوبة إلى النَّبيّ محمَّد فيها تحريض على قتل معاوية، منها ما ذكره الذَّهبي في الصَّفحة العشرين من الجزء الثَّاني من «تاريخ الإسلام»:»[...] عن أبي سعيد قال: قال رسول الله: «إِذَا رَأَيْتُمْ مُعَاوِيَةَ عَلَى مِنْبَرِي فَاقْتُلُوهُ».

27ـ ابن الأثير(عز الدّين): أسد الغابة في معرفة الصَّحابة (سبق ذكره)، مج5، ص204.

28ـ نشير إلى «انضواء كثير من قتلته [عثمان] إليه [علي] عليه السّلام [...]، فثارت الأحقاد وتذكّرت تلك الثارات الأولى». انظر ابن أبي الحديد (عبد الحميد): شرح نهج البلاغة، (سبق ذكره)، مج4، ص272.

2. أ: الحذف

ما يلفت الانتباه في ما يتعلّق بقوله تعالى في الفتح 48/ 29: «مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»، اكتفاء معاوية بجزء من الآية، وهو قوله: «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ»، ولعلَّ السَّبب في اقتصار معاوية على هذا الجزء من الآية ما تضمَّنه الجزء المُتبقيّ منها من تشبيه للمؤمنين الوارد ذكرهم في الإنجيل والتّوراة بالزَّرع، وهو يُعدّ معنًى فرعيّاً مقارنة بالمعنى الذي تعلّق بالجزء المُستشهد به. أمَّا الآية الثّانية، فهي تصف أصحاب المنّ الذين يتفضَّلون على السّائل بما أعطوه من صدقة، ونحن إذا ما تأمَّلنا الآية جيّداً، وجدنا ضمير المُخاطب المُفرد «أنتَ» يعود على الرَّسول محمَّد، في حين تعلّق بمعاوية في متن الرّسالة، فإذا معاوية يمثّل امتداداً للرَّسول في مستوى الإيمان والسَّعي إلى نصرة دين الله، وفي المقابل كان عليّ امتداداً للأعراب.

2. ب: خلق سياق جديد للآيات القرآنيَّة

إنَّ استدعاء آي «القرآن الكريم» لإثبات صحَّة مواقف الذات المستشهدة بها أمر دارج في عدد كثير من الخطابات (الخطاب السياسي، الخطاب العقائدي/ علم الكلام،...)، وعادة ما يُخضع المُستشهِدُ النَّص القرآني (المستشهد به) إلى تحويرات، وذلك بزرعه في سياقات غير السياقات الأصليَّة/ أسباب النزول، وهو ما تجلّى في رسالة معاوية من خلال توظيفه لقوله تعالى في الحجرات 49/ 14-17: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ* إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ* قُلْ أَتُعَلِّمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ*».

ذكر الواحدي النيسابوري (ت468هـ) في أسباب النّزول أنَّ المقصود بالأعراب «أعرابـ[اً] من بني أسد بن خزيمة قدموا على رسول الله المدينة في سنة جدبة وأظهروا الشّهادتين ولم يكونوا مُؤمنين في السّرّ [...]، وكانوا يقولون لرسول الله: أتيناك بالأثقال والعيال ولم نُقاتلك كما قَاتلك بنو فلان فأعطنا من الصَّدقة، وجعلوا يَمنّون عليه، فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية»[29].

ممَّا تقدَّم ذكره يتبيَّن لنا أنَّ الآية السَّابعة عشرة من السُّورة شديدة الالتصاق بما قبلها، فهي اختزلت موقف الله من الأعراب الذين يُساومون الرَّسول، أمَّا في الرّسالة، فإنَّ معاوية تعمَّد فصل الآية عن سابقاتها، وذلك لما تحتويه من أمور تحرجه أكثر ممَّا تُحرج عليّاً، ففيها تمييز واضح بين الإيمان والإسلام، وهو فصل يُحرج من تأخّر إسلامه أمثال معاوية وغيره من الطّلقاء، إذ يظلُّ إسلامهم موضع سؤال. يضاف إلى ذلك أنَّ هذه الآيات تعتبر الجهاد صفة مميّزة للمؤمنين، وهو أمر أكّدته الأحاديث النّبويَّة التي ثمَّنت الجهاد وأعلت من شأن المُجاهدين، مثال ذلك ما ورد في صحيح البخاري (ت256 هـ/ 780 م) عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه [...] قال: قِيلَ يا رسول الله أيُّ النّاس أفضل؟ فقال رسول الله: «مُؤْمِنٌ يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ...»[30].

إنَّ هذه الأمور مُحرجة لمعاوية فهو ما جَاهد مع المسلمين لحظة نزول الآيات، وهو إلى جانب ذلك من الطّلقاء، والطّلقاء أقرب إلى الإسلام/ الاستسلام منهم إلى الإيمان.

إنَّ تلك الأمور تدعّم موقف عليّ بن أبي طالب بالأساس، فهو لدى عامَّة المسلمين من المُجاهدين، إنْ لم نقل سيّدهم، وهو ما يُصَعِّبُ على معاوية إقناع المسلمين بما يُخالف ذلك الأمر الشّائع بينهم.

كان معاوية واعياً بالمزالق التي يحتويها الاستناد إلى النّصّ المقدّس، ولكنَّه ما كان ليستطيع تجنُّب توظيفه، فهو قوام شرعيَّة

29ـ انظر الواحدي النيسابوري (علي بن أحمد): أسباب النّزول، تحقيق محمَّد عبد القادر شاهين، منشورات محمَّد علي بيضون، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص 205.

30ـ انظر البخاري (محمَّد بن إسماعيل): الحديث الصّحيح، دار الفجر للنّشر والتّوزيع، القاهرة مصر، ط1، (د ت)، ج 2، ص50 «كتاب الجهاد والسّير».

كلّ خطاب يروم الإقناع بصواب دعواه في ما يتعلّق بالصّراع حول الخلافة.

على أنَّ ما ميَّز معاوية في هذا المجال اعتماده على أمرين مُتوازيين هما: الحذف، إذ اكتفى بأجزاء مخصوصة من الآيات، وذلك بالنَّظر إلى مقاصده، أمَّا الأمر الثّاني، فيتمثّل في زرع الشّاهد الدّيني في سياق جديد مخالف للسّياق الأصليّ/ القرآنيّ. فيذهب بنا الظّنّ إلى أنّنا إزاء نصّ قرآنيّ مقدّس، بيد أنَّنا إزاء نصّ سياسيّ من مبتدئه إلى منتهاه، وهو ما يتجلّى بوضوح في ما يتعلّق بالموضع القرآنيّ الثّالث الوارد بالرّسالة، وهو قوله تعالى في البقرة 2/ 264: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأذَى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاء النَّاسِ وَلاَ يُؤْمِنُ بِاللهِّ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ وَاللهُّ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ».

إذ اقتصر معاوية على الجزء الأخير من الآية، أيْ قوله: «صَفْوَان عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُواْ وَاللهُّ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»، دون الجزء الأوّل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأذَى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاء النَّاسِ وَلاَ يُؤْمِنُ بِاللهِّ وَالْيَوْمِ الآخِرِ»، وهو جزء وإنْ أكّد بطلان الصَّدقة بفعل المَنّ، فإنَّه لم ينفِ اتّصاف الفاعل/ المُتصّدق بالإيمان، وإذا ما انتقلنا إلى السّياق النَّصّيّ لرسالة معاوية، ألفينا الجزء الذي حذف من الآية لو تمَّ استحضاره لبطل مقصد معاوية، إذ لن يكون بوسعه نفي صفة الإيمان عن عليّ، وإنْ أثبت عليه صفة المنّ والتَّفاخر.

لم يصرّح معاوية بن أبي سفيان بمقصده، فهو يرى أنَّ «الامتنان على اللهّ يُبطل أجر الجهاد»، ولكن لنتذكّر أهمَّ مقوّمات الإيمان التي ذكرها «القرآن الكريم»، أَوَ ليس الجهاد أوّلها وأكثرها تواتراً؟ معنى ذلك أنَّ أهمَّ مقصد لمعاوية -وكذلك لعليّ- إثبات خروج منافسه عن جماعة المؤمنين.

ردّ عليّ بن أبي طالب على رسالة معاوية بن أبي سفيان[31]

31ـ انظر ابن أبي طالب (علّي): نهج البلاغة، مراجعة علي أحمد حمّو، شرح الشّيخ محمّد عبده (ت1905م)، المطبعة العصريّة، صيدا، لبنان، 2005، ص 357 ص 361.

أمَّا بعد، فقد أتاني كتابك [الذي] تذكر فيه اصطفاء الله محمَّداً صلّى الله عليه وآله لدِينه وتأييدَه إيّاه بمن أيّده من أصحابه، فلقد خبَّأ لنا الدَّهر منك عجباً، إذ طفِقتَ تخبرنا ببلاء الله عندنا ونعمته علينا في نبيّنا، فكنت في ذلك كناقل التّمر إلى هَجَرَ [هجر مدينة بالبحرين عُرفت بكثرة النّخيل]، أو داعي مُسدّده إلى النّضال. [المُسدّد المعلّم والنّضال الرّماية وهو مثل يضرب في المُتعالم على مُعَلِّمِيه]، وزعمت أنَّ أفضل النَّاس في الإسلام فلان وفلان، فذكرت أمراً إنْ تَمَّ، اعتزلك كلّه، [لم يكن لك منه حظّ] وإنْ نقص، لم تلحقك ثُلْمَتُه [العيب]، وما أنت والفاضل والمَفْضُولَ، والسّائس والمَسُوسَ؟ وما للطُّلقاء وأبناء الطّلقاء [الطّلقاء الذين أُطلقوا يوم فتح مكّة، وفي ذلك إشارة إلى تأخّر إسلام معاوية وأبيه وأمّه وسائر أهله]، والتّمييز بين المُهاجرين الأوَّلين وترتيب درجاتهم وتعريف طبقاتهم؟ هيهات، لقدّ حَنَّ قدح ليس منها [حنَّ الصّوت والقِدح السّهم وهو مثل لمن يفتخر بقوم ليس منهم]، وطفق يحكم فيها من عليه الحُكم لها. ألَا تَربعُ أيُّها الإنسان على ظَلَعِكَ [أي قِفْ عند حدّك] وتعرف قصور ذَرْعِكَ، وتتأخَّر حيث أخَّرك القدر، فما عليك غلبة المغلوب ولا لك ظفرُ الظّافر؟

وإنّك لذهَّاب في التّيه رَوَّاغٌ [التّيه:الضّلال، وروَّاغ أي ميَّال] عن القصد، ألَا ترى -غير مُخبر لك ولكنْ بنعمة الله أُحدّث- أنَّ قوماً استشهدوا في سبيل الله من المُهاجرين ولكلّ فضل، حتَّى إذا استشهد شهيدنا قيل سيد الشّهداء، وخصَّه رسول الله صلّى الله عليه وآله بسبعين تكبيرة عند صلاته عليه؟ أَوَ لَا ترى أنَّ قوماً قُطّعت أيديهم في سبيل الله -ولكلّ فضلٌ- حتَّى إذا فُعِلَ بوَاحِدنا ما فُعِلَ بواحدهم قيل الطّيّار في الجنّة وذو الجناحين، ولولا ما نهى الله عنه من تزكية المرء نفسه لَذَكَرَ ذاكر فضائل جمَّة تعرفها قلوب المؤمنين ولا تمجّها [لا تنكرها] آذان السّامعين؟ فدَعْ عنك من مالت به الرَّمِيَّةُ، فإنَّا صنائع ربّنا، والنَّاس بعدُ صنائع لنا. لم يمنعنا قديم عزّنا ولا عَادِيّ طولنا على قومك أنْ خلطناكم بأنفسنا، فنكحنا وأَنْكحنا فعْلَ الأَكْفَاءِ ولستُم هناك، وأنَّى يكون ذلك كذلك ومنّا النّبيّ ومنكم المُكَذِّب، ومنَّا أسد الله ومنكم أسد الأحلاف، ومنَّا سيد شباب أهل الجنّة ومنكم صبية النّار، ومنَّا خير نساء العالمين ومنكم حَمَّالَةُ الحَطَبِ [حمّالة الحطب هي أمّ جميل زوجة أبي لهب عبد العزّى بن عبد المطّلب، وهي أخت أبي سفيان]، كثير ممَّا لنا وعليكم. فإسلامنا قد سُمع وجاهليتنا لا تُدفع، وكتاب الله يجمع لنا ما شذّ عنَّا، وهو قوله: «وَالَّذِينَ آمَنُواْ

مِن بَعْدُ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنكُمْ وَأُولُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»[32]. في كتاب الله وقوله تعالى: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَاللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ»[33]، فنحن مرّة أولى بالقرابة وتارة أولى بالطّاعة. ولمّا احتجَّ المُهاجرون على الأنصار يوم السّقيفة برسول الله صلّى الله عليه وآله فلَجُوا [الظّفر بالشّيء] عليهم، فإنْ يكن الفَلْجُ به فالحقّ لنا دونكم، وإنْ يكن بغيره فالأنصار على دعواهم. وزعمت أنّي لكلّ الخلفاء حسدت وعلى كلّهم بغيتُ، فإنْ يكن ذلك كذلك، فليس الجناية عليك فيكون العذر إليك: «وَتِلْكَ شَكَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْكَ عَارُهَا»، وقُلتَ إنّي كنت أُقادُ كما يُقادُ الجَمل المَخشوش حتّى أُبايع، ولعمرُ الله لقد أرَدْت أنْ تذُمّ فمدحت، وأنْ تفضح فافْتضحْت، وما على المسلم من غضاضة في أنْ يكون مظلوماً ما لم يكن شاكّاً في دينه ولا مرتاباً بيقينه. وهذه حُجّتي إلى غيرك قصدُها، ولكنّي أطلقتُ لك منها بقدر ما سنح من ذِكرِها.

ثمَّ ذكرت ما كان من أمري وأمر عثمان، فلك أنْ تُجاب عن هذه لرَحِمِكَ منه، فأيّنا كان أعدى له وأهدى إلى مَقَاتِلِهِ، أَمَّنْ بذل له نُصرته فاستقعده واستكفّه، أَمَّنْ استنصره فتراخى عنه وبثّ المَنُون إليه حتّى أتى قدره عليه؟ كلّا والله، لقد علم «اللهُ المُعَوِّقِينَ مِنكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا»[34].

وما كنت لأعتذر من أنّي كنت أنقم عليه أحداثاً [البدع]، فإنْ كان الذّنب إليه إرشادي وهدايتي له فرُبَّ ملوم لا ذنب له «وَقَدْ يَسْتَفِيدُ الظِّنَّةَ الْمُتَنَصِّحُ»، وما أردت إلّا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلّا بالله عليه توكّلت.

وذكرت أنّه ليس لي ولأصحابي إلّا السّيف. فلقد أضحكت بعد استعبار، متى ألفيت بني عبد المطلب عن الأعداء ناكلين [نكص وجبن] وبالسّيوف مُخوَّفين؟ «لَبِّثْ قَلِيلاً يَلْحَقْ الْهَيجَا حَمَلْ».

فسيَطلُبُك من تطلب ويَقرُب منك ما تستبعد. وأنا مرقل نحوك في جحفل من المُهاجرين والأنصار والتّابعين لهم بإحسان، شديد زحامهم، وسَاطِع قَتَامُهُم، متسربلين سرابيل الموت، أحبُّ اللّقاء إليهم لقاء ربّهم، قد صحبتهم ذريَّة بدريَّة، وسيوف هاشميَّة، قد عرفتَ مواقع نصالها في أخيك وخالك وجدّك وأهلك، «وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ»[35].

إنَّ ما يلفت انتباه الدّارس لردّ الإمام عليّ بن أبي طالب[36] طوله مقارنة برسالة معاوية، فردُّ عليّ ضعف رسالة معاوية حجماً، وقد يكون الأمر مفهوماً بالنّظر إلى أنَّ كلّ ردّ يتناول بالضّرورة المسائل الواردة في الرّسالة الأولى من جهة، وقد يُثير أيضاً مسائل أخرى من جهة أخرى.

وهذان الأمران حاضران في رسالة عليّ بن أبي طالب المُوجَّهة

32ـ سورة الأنفال 8 /75.

33ـ سورة آل عمران 67/3.

34ـ سورة الأحزاب 18/33.

35ـ سورة هود11/ 83.

36ـ نقرأ في ابن الأثير (عزّ الدّين): أسد الغابة (سبق ذكره)، مج4، ص87 وما بعدها: «عليّ بن أبي طالب بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرّة بن كعب بن لؤي القرشيّ الهاشميّ. ابن عمّ رسول الله، وأمّ عليّ فاطمة بنت أسد بن هاشم. وكنيته: أبو الحسن أخو رسول الله، [... وحضر] جميع المشاهد مع رسول الله إلّا تبوك، فإنَّ رسول الله خلفه على أهله، وله في الجميع بلاء عظيم وأثر حسن». وتشير كتب السّير وكتب التّاريخ إلى تولّي عليّ لواء المسلمين في أمّهات المعارك، من ذلك ما نقله ابن الأثير في«أسد الغابة»: «لمَّا كان يوم خيبر أخذ أبو بكر اللّواء، فلمّا كان من الغد أخذه عمر - وقيل محمَّد بن مسلمة- فقال رسول الله: لأدفعنَّ لوائي إلى رجل لم يرجع حتّى يفتح الله عليه، فصلّى رسول الله صلاة الغداة، ثمَّ دعا باللواء، فدعا عليّاً». وقد «أعطاه رسول الله اللواء في مواطن كثيرة بيده، منها يوم بدر (وفيه خلاف)، ولمَّا قُتل مصعب بن عمير يوم أحد وكان اللواء بيده، دفعه رسول الله إلى علي. وآخاه رسول الله مرّتين، فإنَّ رسول الله آخى بين المهاجرين، ثمَّ آخى بين المهاجرين والأنصار بعد الهجرة، وقال لعليّ في كلّ واحدة منهما: «أنت أخي في الدّنيا والآخرة». [...و] عن أبي أيوب الأنصاريّ قال: قال رسول الله: «لقد صلّت الملائكة عليّ وعلى عليّ سبع سنين، وذاك أنّه لم يُصلّ معي رجل غيره»، و«كان آخر من قدم المدينة من النّاس ولم يُفتن في دينه [...]، ذلك أنَّ رسول الله أخّره بمكَّة، وأمره أنْ ينام على فراشه وأجَّله ثلاثاً، وأمره أنْ يُؤدّي إلى كلّ ذي حقّ حقّه ففعل. ثمَّ لحق برسول الله [..]، فخرج عليّ في طلبه بعدما أخرج إليه أهله يمشي اللّيل ويكمن النّهار، حتّى قَدِمَ المدينة. فلمّا بلغ النّبيَّ قدومه قال: ادعوا لي عليّاً. قيل: يا رسول الله، لا يقدر أنْ يمشي. فأتاه النّبيّ، فلمّا رآه اعتنقه وبكى».

إلى معاوية، على أنَّ ما ميّز الرَّدّ توسُّع المُرسل في الإجابة وتجاوزه المسائل التي حدَّدها معاوية، رغم أنَّ ظاهر الرَّدّ يُخبر بمطابقته لمحتوى رسالة معاوية، ففي الظاهر الرّسالتان مُتطابقتان في البناء وفي الأسلوب وفي القضايا...، فلا شيء يتغيَّر إلّا مواقع الطّرفين، ونعني بهما المُرسِل والمُرسَل إليه.

1 ـ بلاغة الجواب: القول وعدم القول

1. أ ـ الإغماض

إنَّ المتأمّل في رسالة عليّ يجدها تنأى عمّا حدّده معاوية في رسالته، فلئن سعى معاوية إلى إبراز متانة الصّلة بين الرَّسول وأصحابه، وعلى وجه الدّقة الخلفاء الثّلاثة، فإنَّ عليّاً نحا منحى مخالفاً، فعمد إلى جعل آل البيت مُشاركين للرَّسول في الصّفات، ولتحقيق ذلك وظّف ضمير الجمع المتكلّم «نحن» في مطلع الرّسالة، وهو ضمير حامل لدلالات حجاجيَّة مهمَّة، فلئن كان الضمير «نحن» في فعل «تُخبرنَا» يحيل على عليّ، فإنَّ تحديد المقصود بالضَّمير المُتَّصل بحرف الجرّ في «علينَا» وبالضَّمير الوارد في المركَّب الاسميّ بالإضافة «نبيّنَا»، أمران يحتاجان إلى التَّرويّ وإعادة النَّظر، إذ يصعب على القارئ تحديد المقصود بالضَّمير تحديداً دقيقاً، فيمكن القول إنَّه يحيل على آل البيت، ويمكن نسبته إلى عامَّة المسلمين أو إلى عليّ بن أبي طالب.

فإذا ما صحَّ نسبة الضَّمير إلى عامَّة المسلمين، فإنَّ ذلك يعني بشكل لا يقبل التَّأويل أنَّ معاوية خارج عن المسلمين ولا صلة له بهم. أمَّا إذا كان مُتعلّقاً بآل البيت، فإنَّ الأمر يختلف اختلافاً واضحاً، فنحن إذا ما تأمَّلنا الموضع الذي ورد فيه ذكر آل البيت في رسالة عليّ، أي قوله: «اصطفاء الله محمَّداً صلّى الله عليه وآله لدِينه وتأييدَه»، وجدناه معطوفاً على اسم النّبيّ المسبوق بصفة الاصطفاء، فإذا القول يُوحي بطريقة ضمنيَّة بأنَّ آل البيت تمَّ اصطفاؤهم شأن الرَّسول محمَّد، وتكون الوظيفة الإعرابيَّة للرّسول وآل البيت مفعولاً به مُتعلّقاً بالفعل«اصطفى»، وقد يُوحي المُركَّب العطفيّ بأنَّ اللهّ صلّى على الرَّسول محمَّد وآل بيته، فتكون الوظيفة الإعرابيَّة للرَّسول وآل البيت مفعولاً به متعلّقاً بالفعل«صلّى».

وبناء على ذلك فإنَّ آل البيت محفُوفُون بالقداسة شأن الرَّسول ترعاهم العناية الإلهيَّة، فالعلاقة بين آل البيت والذَّات الإلهيَّة علاقة متينة، فَهُم الرَّاعون للرّسالة وحاموها من المشركين والمنافقين والفاسقين، فاللهّ هو مَنْ مَنَّ على آل البيت وأعطاهم تلك المنزلة، وهو من اصطفاهم على سائر البشر، وكلُّ من رفض الإقرار بتلك العطيَّة فهو مارق عن الإسلام وخارج منه.

وقد يكون للاصطفاء مبرّرات أهمُّها صدق آل البيت في أداء الرّسالة الإلهيَّة، فمنهم سيّد الشّهداء، ومنهم طائر الجنَّة، ومنهم...، زدْ على ذلك تواضعهم، فَهُمْ مُدركون أنَّهم «صنائع ربّنا»، واعون وعياً تامَّاً بنعم الله، وهم بها «يُحدّثون»، وهم واعون أيضاً أنَّهم خاصَّة المسلمين، «فالنّاس صنائعنا».

1.ب: المقارنة بين آل البيت وبني عبد شمس

مات يوم بدر مَنْ مات من المُسلمين[37]، ولكنَّ حمزة خُصَّ دونهم بـ«سبعين تكبيرة»، وفي السياق نفسه كان طيَّار الجنَّة جعفر بن أبي طالب من آل البيت، ولم يُذكر من المهاجرين أو الأنصار بهذا الاسم غيره.

إنَّنا لا نستطيع تحديد المقصود بضمير الجمع المذكَّر الغائب «هم»، في قوله: «واحدهم»، فالسّياق النَّصّي يُوحي بأنَّ المقصود بالضَّمير«قوم قُطّعت أيديهم في سبيل الله»، وقد يكون المُشار إليه بـ«واحدهم» عثمان بن عفّان، على أنَّ الأمر لا يتغيَّر كثيراً، فإنْ كان المقصود زيداً أو عمّاراً، فإنَّ الأمر خاصٌّ بالمسلمين دون غيرهم، وعلى وجه الدّقة بالمُهاجرين، وفي ذلك يقول عليّ لمعاوية: «وما للطُّلقاء وأبناء الطّلقاء والتّمييز بين المُهاجرين الأوَّلين وترتيب درجاتهم وتعريف طبقاتهم»؟

رام الإمام عليّ بذلك تأكيد علوّ شأن آل البيت على غيرهم أيّاً كان، فلئن تواضعوا وأظهروا حسن المعاملة، فإنَّ ذلك لايمنع من القول إنَّهم مُتميّزون ومُميَّزون عن عامَّة المسلمين.

عمل عليّ في هذا المجال على إثبات أمرين: الأمر الأوَّل تواضع

37ـ ابن هشام (عبد الملك) (تـ229هـ): السّيرة النّبويَّة، دار الفجر، القاهرة، مصر، ط2، 2004، ج 2، ص277 وما بعدها.

آل البيت، فعدَّد المظاهر، وذكر في ما ذكر مصاهرتهم لِمَنْ ليس أهلاً لهم، وأوّلهم بنو أميّة، إذ تزوَّج الرَّسول أمَّ حبيبة بنت أبي سفيان وأخت معاوية، وتزوَّج أبو العاص بن الرَّبيع بن عبد العزَّى بن عبد شمس زينب بنت الرَّسول (في الجاهليّة)، وتزوَّج عثمان بن عفّان بن أبي العاص رقيَّة وأمَّ كلثوم بنتيْ الرَّسول[38].

أمَّا الأمر الثَّاني فهو ذِكْرُ ما خصَّ به الله آلَ البيت، وقد خصَّص الإمام عليّ بن أبي طالب قسماً مهمَّاً من رسالته للحديث عن ذلك.

والطّريف في هذا المضمار أنَّ الإمام عليّاً جعل مُعاوية هو من يُقرُّ بذلك، إذ يقول الإمام: «أمَّا بعد، فقد أتاني كتابك [الذي] تذكر فيه اصطفاء الله محمَّدًا صلّى الله عليه وآله لدِينه»، على أنَّ المُتأمّل في رسالة معاوية يُدرك بيسر أنَّ معاوية لم يُشر إلى منزلة آل البيت من قريب أو بعيد، إذ اقتصر كلامه على الرَّسول، ويبدو أنَّ الإمام تعمَّد الجمع بين الرَّسول وآله، كي يُوقع بمعاوية في فخّ ثلب الرَّسول عند المسّ بآل البيت، (وما آل البيت إلّا عليّ بن أبي طالب)، أو أنْ يصمت فيكون الصَّمت إقراراً بعلو كعب آل البيت على غيرهم من بني قريش، وفي مقدّمتهم بنو عبد شمس.

ويكون بذلك رفع عليّ بن أبي طالب عن نفسه الشّبهة بيد خصمه اللّدود، ولتدعيم هذا التّصوُّر نجده يُصوّر نفسه في هيئة المُلتزم بأوامر الشَّرع، فإذا الخلاف بينه وبين عثمان خلاف النَّاصح للمنصوح، وما غضبه من عثمان إلّا غضب المُؤمن ممَّن تجاوز الشَّرع وأفرط في الخروج عن أوامره، «فرُبَّ ملوم لا ذنب له، وقد يستفيد الظّنَّة المتنصح»، لم تكن غاية عليّ «إلّا الإصلاح ما استطاع»، وقد «تَوكَّل» في ذلك على الله، وهو واعٍ بالنَّواهي الإلهيَّة، فـ«لولا ما نهى الله عنه من تزكية المرء نفسه لَذَكَرَ ذاكرٌ فضائل جمَّة تعرفها قلوب المؤمنين ولا تمجُّها آذان السَّامعين».

من هذا المنظور تكشف أقوال الإمام عن وعيه بمتطلّبات الشَّريعة الإسلاميَّة في ما يتعلّق بآداب المُعاملات، ولا يخلو ذلك من غمز بمعاوية، إذ يُؤاخذ عليّ معاوية على سوء آدابه عندما شبَّهه بالفحل المخشوش[39].

فلئن بلغ الأمر بمعاوية إلى الشَّتم والسَّبّ، فإنَّ عليّاً لا ينأى بنفسه عن الدُّخول في هذا المضمار فحسب، وإنما يُعرض أيضاً عن ذكر فضائله ومميّزاته اقتداء بالشَّرع الذي نهى عن التّبجّح بالنَّفس والتّفاخر بمآثرها.

إنَّ في إعراض عليّ عن إبراز محاسنه وفضائله وتضحياته في سبيل نشر راية الإسلام من شأنه أنْ يخلق توازناً بين كفتين غير مُتساويتين (معاوية/ عليّ).

ولا يفوتنا في هذا السياق الإشارة إلى اعتماد معاوية هذا المذهب عندما ذكر فضائل الخلفاء الرَّاشدين مقارنة بعليّ بن أبي طالب، ويبدو لنا أنَّ معاوية استطاع توجيه عليّ عندما جعله يُشير إلى فضائله دون شرح أو تفصيل، وقد يذهب بنا الظّنّ إلى أنَّ السَّبب في ذلك عائد إلى ما ذكره الإمام عليّ من أنّه «لولا ما نهى الله عنه من تزكية المرء نفسه، لَذَكَرَ ذاكر فضائل جمَّة تعرفها قلوب المؤمنين ولا تمجُّها آذان السَّامعين»، بيد أنَّنا إذا أعدنا النَّظر في أقوال الإمام عليّ، ألفيناه يذكر فضائله التي «تعرفها قلوب المؤمنين ولا تمجُّها آذان السّامعين»، فالإشارة في مثل هذا الموضع أشدُّ بلاغة من التّفصيل والتّبيان.

وما يشدُّ الانتباه أنَّ عليّاً تعمَّد عدم الإشارة إلى ما كان بينه وبين سائر الخلفاء، إذ «كان الجواب مُجمجماً غير بيّن»، ولعلَّ الإمام عليّاً كان واعياً بمقاصد معاوية، فلو تضمَّن ردّه تضمّراً من الخلفاء السّابقين له، لجلب على نفسه عداء عامَّة المسلمين، أمَّا إذا أقرّ بفضائلهم، فإنَّه يقرُّ بشكل أو بآخر بأنَّه ليس أفضلهم، وهو أمر من شأنه أنْ يفتح الباب على مصراعيه لمعاوية كي يقدّم نفسه صنواً لعليّ.

وقصد تجاوز المقارنة بينهما سعى الإمام عليّ إلى توسيع دائرة المقارنة لتطول بني هاشم وبني عبد شمس، فكانت المقارنة شاملة

38ـ نشير إلى أنَّ عبد اللّه بن عمرو بن عثمان تزوَّج بعد مقتل علي فاطمة بنت الحسين بن عليّ بن أبي طالب.

39ـ نجد أخباراً كثيرة تؤكّد مزاعم معاوية، انظر ما نقله محمَّد عابد الجابري: الدّين والدّولة وتطبيق الشّريعة، سلسلة الثّقافة القوميَّة - قضايا الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ط1، بيروت، لبنان، 1996، ص16 وما بعدها.

للذّكر والأنثى، الرَّاشد منهم والغرّ. وبالتَّوازي مع ذلك عمد عليّ إلى تذكير معاوية بما كان منه ومن أبيه وسائر أهله من صدّ عن سبيل الله، فهو يشير إلى تأخّر إسلام معاوية وأبيه وأمّه بقوله: «وما للطُّلقاء وأبناء الطّلقاء والتَّمييز بين المهاجرين الأوَّلين وترتيب درجاتهم وتعريف طبقاتهم؟ هيهات، لقد حَنَّ قدح ليس منها، وطفق يحكم فيها من عليه الحُكم لها».

وما يسترعي الانتباه أنَّ عليّاً لم يذكر أسماء بعض بني عبد شمس، وفي مقدّمتهم هندٌ بنت عتبة أمّ معاوية التي نهضت بدور مهمّ في محاربة الإسلام والمسلمين والتّنكيل بهم، فهل هو النّسيان أم التّناسي؟ وما مقصد الإمام عليّ من الإعراض عن ذكرها؟

إنَّ القول بنسيان عليّ أمر هند بنت عتبة مسألة لا يمكن طرحها، بل نذهب إلى أنَّ عليّاً بن أبي طالب أشار إليها في الرّسالة، فلو عدنا إلى قوله: «ما للطُّلقاء وأبناء الطّلقاء...»، لوجدنا هنداً حاضرة في ثناياه، فلو كان المقصود بالطّلقاء أبا سفيان، لكان القول الأسلم ما «للطّليق وابن الطّليق»؟

نذهب هذا المذهب في التّأويل، ونحن نُذكّر بما أورده أبو الحديد في «شرح نهج البلاغة» في الصَّفحة الثّانية والسّبعين بعد المئة الثّانية من الجزء الأوَّل نقلاً عن أبي هلال العسكريّ في «كتاب الأوائل» أنَّ معاوية قام في المسلمين يُحرّضهم على الالتفاف حول عثمان وإلّا ضاع جزاءُ «سبقهم وهجرتهم، فقال له عليّ عليه السّلام: ما أنتَ وهذا يا ابن اللّخناء! فقال معاوية: مهلاً يا أبا الحسن عن ذكر أمّي، فما كانت بأخسّ نسائكم، ولقد صافحها رسول الله يوم أسلمتْ ولم يُصافح امرأة غيرها، أمَّا لو قالها غيرك...»[40].

تجاوز عليّ ما حدَّده معاوية، فلم يُقم مقارنة بينه وبين الصَّحابة، ولم يُقارن بينه وبين معاوية؛ لأنَّ في المقارنة إعلاء من شأن معاوية، أوَ لم يقل عليّ مخاطباً معاوية: «أَلا تَربعُ أيُّها الإنسان على ظَلَعِكَ وتعرف قصور ذَرْعِكَ، وتتأخَّر حيث أخَّرك القدر»؟

بيد أنَّنا نشير في هذا المجال إلى أمرين: يتمثّل الأوَّل في استبدال عليّ عبارة «الصَّحابة» الواردة برسالة معاوية، بعبارة «المُهاجرين»، وقد تبدو المسألة يسيرة، فلا فرق بين هذا وذاك، لكن متى تذكَّرنا قول الرَّسول «لا هجرة بعد فتح مكّة»، أدركنا مقصد عليّ من استبدال عبارة «الصَّحابة» بعبارة «المُهاجرين»، فمعاوية غيرُ مَعنيّ بأمر المُهاجرين، لأنَّه لم يُهاجر ولم يُجاهد قبل فتح مكَّة. أمَّا الأمر الثّاني، فإنَّه يتمثّل في تناول الإمام عليّ مسألة مراتب أصحاب الرَّسول المُهاجرين من زاوية خاصَّة، إذ أشار إلى أنَّه كان لعثمان من النَّاصحين.

رأى عليّ نفسه أفضل من سائر الخلفاء السَّابقين، فما بال معاوية بنفسه؟ ففي تاريخ ابن جرير الطّبري أنَّ عليّاً قال ذات يوم: «... إنَّ النّبيَّ قُبض وما أرى أحداً أَحقَّ بهذا الأمر منّي، فبايع النّاس أبا بكر فبايعت كما بايعوا، ثمَّ إنَّ أبا بكر رضي الله عنه هلك وما أرى أحداً أحقَّ بهذا الأمر منّي، فبايع النَّاس عمر بن الخطاب فبايعت كما بايعوا، ثمَّ إنَّ عمر رضي الله عنه هلك، وما أرى أحداً أحقَّ بهذا الأمر منّي فجعلني سهماً من ستّة أسهم، فبايع النَّاس عثمان فبايعت كما بايعوا، ثمَّ سار النَّاس إلى عثمان رضي الله عنه فقتلوه، ثمَّ أتوني فبايعوني طائعين غير مُكرهين، فأنا مُقاتل من خالفني بمَنْ اتَّبعني حتَّى يحكم الله بيني وبينهم»[41].

2: عزل الشّاهد عن سياقه الأصلي

2 . أ: كلام الله: من حجَّة الله على عباده إلى حجَّة المُخاصم على خصمه

إنَّ عليّاً لم يكتفِ بردّ التّهمة بالتّهمة، فلم ينفِ مسؤوليّته عن مقتل عثمان فحسب، وإنَّما كال أيضاً التّهم لغريمه ناسباً تهمة

40ـ اللّخناء في لسان العرب لابن منظور، (سبق ذكره)، مادة (ل، خ، ن)، مج 5، ص489 «اللَّخَنُ قُبْحُ رِيحِ الْفَرْجِ [...] وَيُقَالُ اللَّخْنَاءُ التِي لَمْ تُخْتَنْ»، وفي كلام الإمام عليّ بن أبي طالب إشارة إلى ما شاع عن هند من فجور وعهر، راجع في ذلك ابن أبي الحديد (عبد الحميد)، «شرح نهج البلاغة»، (سبق ذكره)، مج1، ص270 وما بعدها، أضف إلى ذلك ما ذكرته كتب السّيرة من دور هند في محاربة الإسلام والتّنكيل بآل البيت، ولاسيَّما حمزة بن عبد المطلب، انظر في ذلك ابن هشام (عبد الملك): السّيرة النّبويَّة، (سبق ذكره)، ج 3، ص22 وما بعدها.

41ـ الطّبري (محمَّد بن جرير): تاريخ الرُّسل والملوك، (سبق ذكره)، ج 4، ص 458.

التَّحريض على قتل عثمان إلى معاوية، ضارباً الحجج على ذلك مُقيماً البراهين، فمعاوية هو المُتقاعس عن نصرة ابن عشيرته، في حين بذل عليّ ما استطاع، فكان معاوية يُضمر في نفسه رغبة في التّخلّص من عثمان[42]، وهو بذلك يُشارك أهل النّفاق والفُجور والمُعوّقينَ «الْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَينَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا»[43].

اعتمد الإمام عليّ في سبيل إبراز علوّ كعبه على كعب معاوية القياس بطريقة مخصوصة، فذَكَّرَ معاوية بما كان بين المُهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة، وانتهاء الأمر باستئثار المُهاجرين بالخلافة كانت الحجّة فيه قائمة على القرابة/ العرق.

وبناءً على ذلك فإنَّ عليّاً كان أولى النّاس بخلافة الرّسول، فهو أخوه وصهره، وهو من صلّتْ عليه الملائكة[44]. وإنْ زعم معاوية فساد منطق المُهاجرين يوم «سقيفة بني ساعدة»، فإنَّه يُقيم الحجَّة على نفسه، ويُقرُّ بشكل واضح ببطلان خلافة كلّ من أبي بكر وعمر وعثمان، ذلك أنَّ ما «بُني على فساد فهو فاسد».

وقد وظّف علي في هذا المجال ثلاث آيات قرآنيّة هي: «وَالَّذِينَ آمَنُواْ مِن بَعْدُ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنكُمْ وَأُولُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَولَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ الله إِنَّ الله بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ». و«إِنَّ أَولَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَالله وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ». و«قَدْ يَعْلَمُ الله الْمُعَوِّقِينَ مِنكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَينَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا»[45].

عرَّفت الآية الأولى الذين آمنوا بأنَّهم «المُهاجرون والمُجاهدون»، في حين أكَّدت الثَّانية انتصار الله للمُؤمنين، أمَّا الآية الثّالثة، ففيها تعريف لأهل النّفاق الذين عُرّفوا بأنَّهم المُعَوِّقِينَ الذين يتظاهرون بنصرة إخوانهم وهم يُبطنون الشّرّ والغدر بهم.

ونحن إذا ما ربطنا بين الآيات الثّلاث والسّياق الخاص برسالة علي، ألفيناه يُجرّد معاوية من صفة الإيمان، ذلك أنَّه مَا هاجر ومَا جاهد ومَا أسلم، ولكن استسلم. أمَّا الآية الثّالثة، ففي الاستشهاد بها إشارة إلى نفاق معاوية.

تدرَّجت دلالات الآيات من تبيُّن صفات أهل الإيمان، وخاصَّة «أُولُواْ الأَرْحَامِ»، إلى تعريف أهل النّفاق، لتنتهي إلى توعُّد أهل النّفاق بالعقاب، بالاستناد إلى الآية الثّالثة والثّمانين من سورة هود «وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ».

وفي هذا السياق نشير إلى أنَّ عليّاً استخدم جزءاً من آية تعلّقت بمصير آل لوط، إذ نقرأ في هود11/ 77-83 «وَلَمَّا جَاءتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ وَجَاءهُ قَومُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيهِ وَمِن قَبْلُ كَانُواْ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ [...] فَلَمَّا جَاء أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ».

صوَّرت الآيات القرآنيَّة ما أصاب قوم لوط من عذاب تمثّل في نزول «حِجَارَةٍ مِن سِجِّيلٍ منضُودٍ»، وفي المُقابل يكون سيف عليّ أداة العقاب الإلهيّ الذي سينزله الله بمعاوية، فإذا موضع الآية في رسالة عليّ يُوحي بتساوي أمر معاوية وأمر قوم لوط من جهة، ومن جهة أخرى تؤكّد الآية انتصار عليّ لأنَّه لا يُمثّل ذاته بل يُمثّل الإرادة الإلهيَّة.

بُنيت الآيات في رسالة عليّ بناءً دقيقاً، فهي تتدرَّج من الآيات التي تُعرّف الجماعة المُؤمنة، إلى الآيات التي تُصوّر مصير الكافرين والمُشركين والخارجين عن الإرادة الإلهيَّة.

42ـ ذكر ابن أبي الحديد في «شرح نهج البلاغة» (سبق ذكره)، مج4، ص785 أنَّ معاوية «لمَّا أرسل عثمان إليه [...] يستمدّه، بعث يزيد بن أسد القَسْرِيّ [...]، وقال له: إذا أتيت ذا خُشُب فأَقِمْ بها، ولا تتجاوزها، ولا تَقُلْ: الشّاهد يَرَى ما لا يَرَى الغائب، فإنّني أنا الشّاهد وأنتَ الغَائبُ، قال فأقام بـ«ذي خُشُب» حتَّى قُتل عثمان، فاستقدمه حينئذ معاوية، فعاد إلى الشّام بالجيش الذي كان أُرسل معه، وإنَّما صنع ذلك معاوية ليُقتل عثمان فيدعو النّاس إلى مبايعته».

43ـ سورة الأحزاب 18/33.

44ـ نقرأ في ابن الأثير(عزّ الدّين): أسد الغابة، (سبق ذكره)، مج4، ص88: «أنّه»آخاه رسول الله مرّتين، فإنَّ رسول الله آخى بين المهاجرين، ثمَّ آخى بين المهاجرين والأنصار بعد الهجرة، وقال لعليّ في كلّ واحدة منهما: «أنت أخي في الدّنيا والآخرة». [... و] عن أبي أيوب الأنصاريّ قال: قال رسول الله : «لقد صلّت الملائكة عليّ وعلى عليّ سبع سنين، وذاك أنَّه لم يصلّ معي رجل غيره».

45ـ سورة الأحزاب 18/33.

إنَّ المصرّح به بسيط، وقوامه أنَّ معاوية ليس من الصَّحابة المُهاجرين، وليس ممَّنْ له الحقّ في تصنيف طبقاتهم ومعرفة مراتبهم، فهو لم يكن من المُهاجرين ولا من الأنصار، بيد أنَّ الإشارة في هذا المقام كانت أشدَّ وقعاً في النَّفس من التصريح، ففي كلام علي غمز وتلميح، فمعاوية من الطّلقاء الذين أسلموا يوم فتح مكَّة، إيمان الخائف على نفسه، لا إيمان الصَّادق، فهل الطّلقاء مسلمون أم مُستسلمون؟ وهو أمر نجد جوابه في خاتمة الرَّدّ، ذلك أنَّ عليّاً وعد معاوية ببدر جديدة!

ذكَّر عليّ معاوية بيوم بدر (2هـ) وما نال أهله (أهل الشّرك) فيه من خزي وما غنمه آل البيت وعامَّة المسلمين من عزّ وفخر، وقد تعمَّد عليّ استخدام عبارات تُبرز ما قام به من تنكيل ببني عبد شمس، بقوله «... وسيوف هاشميَّة قد عرفتَ مواقع نضالها في أخيك وخالك وجدّك وأهلك»، ففي بدر فتك عليّ بحنظلة بن أبي سفيان (وهو أخو معاوية) وعتبة (جدّ معاوية) والوليد بن عتبة (خال معاوية)[46]...

إنَّ ذكر ما كان بين المسلمين والمشركين في يوم بدر محاولة لإحراج معاوية، والإحراج في مثل هذه المواطن يُعدُّ شكلاً من أشكال التّأثير النّفسيّ من جهة، وهو شكل من أشكال الوعيد من جهة أخرى.

بيد أنَّ الذي يشدُّ الأذهان هو اعتماد عليّ على عبارة معيَّنة حاول من خلالها إصباغ شرعيَّة دينيَّة على أعماله، فهو مرقل نحو عدوه «في جحفل من المُهاجرين والأنصار والتَّابعين لهم بإحسان، شديد زحامهم، وساطع قتامُهُم، متسربلين سرابيل الموت، أحبُّ اللقاء إليهم لقاء ربّهم، قد صحبتهم ذريَّة بدريَّة»، فإذا المُواجهة بين عليّ ومعاوية عودة على بدء إلى المُواجهة التي دارت بين الرَّسول ومُشركي قريش، وعلى رأسهم أبو سفيان، فلئن كان عليّ امتداداً للرَّسول، فإنَّ معاوية امتداد لأبيه وأخواله وأجداده، فهذا «حزب الله»، وذاك «حزب الشّيطان»، هذا حزب المُهاجرين والأنصار وذاك حزب مشركي مكَّة وحلفائهم، وكلُّ إناء بما فيه يرشح.

46ـ نجد اختلافاً بين الرُّواة في تحديد قاتل حنظلة، فبعضهم ذهب إلى القول إنَّ زيداً بن حارثة هو من قتله، وكذا الأمر بالنّسبة إلى قاتل عُتبة، إذ ذهبت جماعة إلى القول إنَّ عبدة بن الحارث بن عبد المطّلب هو منْ قتله. انظر في ذلك ابن هشام (عبد الملك): السّيرة النّبويَّة، (سبق ذكره)، ج 2، ص 278.

2. ب ـ دلالة الأمثال والأشعار المستشهد بها على المسكوت عنه في الرّسالة

تميَّزت رسالة الإمام باستنادها إلى الشّعر والأمثال، ففي ما يتعلق بالشعر اكتفى الإمام عليّ بأجزاء من الأبيات مع عدم الإحالة على أصحابها، ومن شأن ذلك أنْ يمنح النَّصّ المُستشهد به قدرة أكثر على الانغماس في نسيج النَّصّ المُستشهد فيه.

وفي هذا المجال نشير إلى أنَّه لا يمكن بأيَّة حال فهم مقاصد الأبيات الشّعريَّة ودورها في رسالة الإمام إلّا بتبيُّن السّياقات الأصليَّة والوقوف على الأجزاء المحذوفة، فإذا البيت الأوَّل المنسوب إلى أبي ذؤيب الهذليّ، وهو:

وَعَـيَّرَهَا الـوَاشُونَ أَنّـي أُحِـبُّـهَا
وَتِـلْكَ شَـكَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْكَ عَارُهَا

إنَّ الشَّطر الثّاني يُؤكّد عجز المُكلّم عن إدراك حقائق الأشياء، لأنَّه جاهل بأسبابها، أمَّا البيت الثّاني، فهو لشاعر مجهول، وفيه يقول:

وَكَمْ سُقْتُ فِي آثَارِكُمْ مِنْ نَصِيحَةٍ
وَقَـدْ يَسْـتَـفِـيـدُ الظِّنَّةَ المُتَنَصِّحُ

بدا المتكلّم بريئاً من التّهم المنسوبة إليه، ذلك أنَّه قد يُتّهم النَّاصح بالخيانة، وقد تُثار حوله الشّكوك والظّنون، في حين ينعم بالتّكريم وحسن الظّنّ الخائن وصاحب الفتن والمكائد. أمَّا البيت الثّالث المنسوب إلى «ابن بدر»، فإنَّ قوله:

لَبِّثْ قَلِـيلاً يَلْحَق الهَيجَا حَمَلْ
لاَ بَأْسَ بِالمَوتِ إِذَا المَوتُ نَزَلْ

كشف عن تساوي الأمور لديه، فهو لا يعبأ بأمر الحرب والموت، في حين أنَّ الإمام استعار الشَّطر الأوَّل من البيت ليتوعَّد معاوية بالعقاب.

هكذا يتَّضح لنا أنَّ الشَّواهد ـ أمثالاً أو أشعاراً ـ كانت مُنسجمة

مع مقاصد النَّصّ المُستشهَد فيه. فلئن كان بعضها أنشأه صاحبه -ولاسيَّما البيت المنسوب إلى أبي ذؤيب- لغاية تنأى عمَّا أراده الإمام عليّ، فإنَّ السّياق الجديد أعطاها مقاصد جديدة.

يُعدُّ توظيف الأمثال والأشعار من الأمور الدَّارجة في كلام العرب مكتوباً كان أم شفويَّاً، بيد أنَّها في رسالة الإمام عليّ تتَّخذ في تقديرنا دلالات جديدة، فهي دالة بالأساس على أنَّ «البلاغة أسُّ الصّراع»، بها ينتصر زيد على عمَّار قبل الانتصار في الواقعة.

بقدر ما اختزلت الأمثال والأبيات الشّعريَّة أقوال الإمام ودعَّمتها، فإنَّها احتوت على إشارات تضمَّنت اتّهامات موجَّهة إلى معاوية، فلئن كان عليّ النَّاصح المظلوم، فإنَّ معاوية هو الكائد المنصور.

ونحن إذا ما تأمَّلنا في الأمثال والتَّشابيه الواردة في رسالة الإمام، وجدناها تنصرف إلى غاية واحدة[47]، وهي تقديم صورة لمعاوية قوامها التَّطفّل في ما لا يعنيه، وتقديم نفسه لما ليس هو أهلاً له، فهو«... كناقل التَّمر إلى هَجَرَ أو داعي مُسدّده إلى النّضال». ناهيك أنَّ قول الإمام في وصف معاوية «هيهات لقد حَنَّ قدح ليس منها، وطفق يحكم فيها من عليه الحُكم لها»، وهو قول تضمَّن سخرية واضحة، رام من خلالها الإمام إقصاء معاوية من مجال الصّراع، فهو لم يكن ولن يكون المُنافس، لأنَّه ما كان يوماً كفْءاً لعلي.

نهضت أمثال العرب والتَّشابيه باختزال الصُّورة، فكانت شكلاً من أشكال الإيجاز البليغ، وهي إلى جانب ذلك منحت ناسجها (الصُّورة) قدرة على التَّأثير في المُتلقّي (المرسَل إليه) بإقناعه أو إحجام صوته.

خاتـمة

حاولنا في هذا البحث رصد تجلّيات المسكوت عنه وآليَّاته، وتبيّن أهم وظائفه، استناداً على رسالتين متبادلتين بين معاوية بن أبي سفيان وعلي بن أبي طالب، وقد انتهى بنا البحث إلى جملة من النتائج، منها: أنَّ قراءة المكتوب تظلُّ قراءة عديمة الجدوى ما لم يتبيَّن القارئ دور المسكوت عنه في بناء دلالات النَّصّ، فالمنطوق به لا يُعبّر بالضَّرورة عن مقاصد المُرسِل، بل في أغلب الأحيان يتعمَّد الإنسان السُّكوت بدلاً من النُّطق للتأثير في المرسَل إليه وإقامة الحجَّة عليه أو لإحراجه وجعله أقلَّ شأناً من المُرسِل (الخصم السياسي)، فإذا السُّكوت فعل واعٍ حامل لدلالات مخصوصة، وهو في الكثير من الأحيان يكون أبلَغ من المنطوق به.

إنَّ من أخصّ ما ميَّز «المسكوت عنه» في الرّسالتين خضوعه إلى مقتضيات المقام (الصّراع السّياسيّ المُتّخذ من الدّين شعاراً) ومتطلبات الخطاب السّياسيّ، فاعتماد معاوية وعليّ عليه دال على النّضج الذي بلغه الخطاب السّياسيّ العربيّ الإسلاميّ في تلك الفترة، إذ تنوَّعت الأساليب وتعدَّدت طرق بنائِه، فكان «الخطاب السّياسيّ» قائماً على خطط مدروسة، فإذا الحرب «حرب بلاغة»[48] بالأساس، وفي تلك الحرب تُباح المحظورات، وتُنتهك المُحرَّمات -دون الجهر بذلك-[49] قبل أنْ يتقاتل المتخاصمون الأقارب في ساحة الوغى[50].

47ـ نشير في هذا المجال إلى أنَّ القدامى اشترطوا وجود تناسب في المقام وتشابه في السّياق بين المثل في وضعه الأصليّ والمثل في النّصّ المُستشهد فيه من جهة، وحبّذوا أنْ يكون المُستشهِد بالمثل واعياً بأصله من جهة أخرى، انظر في ذلك التّبّاب (ناجي): وظيفة الأمثال والحكم في النّثر الفنّيّ القديم، سلسلة أطروحات، كلّيَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة بالقيروان، ودار سحر، تونس، 2004، ص 61 وما بعدها. «المُزهر في علوم اللّغة وأنواعها» لجلال الدّين السّيوطيّ (تـ911هـ/1505م) في النّوع الخامس والثّلاثين «معرفة الأمثال»، تعريف للمثل نُسب إلى أبي عُبَيد، مضمونه أنَّ «الأمثال حكمة العرب في الجاهليَّة والإسلام، وبها كانت تعاوض كلامها فتبلغ بها ما حاوَلَتْ من حاجاتها في المنطق بكناية غير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاث خِلال: إيجازُ اللّفظ وإصابة المعنى وحسن التّشبيه، [...] أمّا] الفارابي [...فـ]ـالمثلُ [هو ما] استدرُّوا به المُمتنع من الدّرّ ووصلوا به إلى المطالب القصيَّة وتفرَّجوا به عن الكرب [...]، وهو من أَبْلغ الحِكمة». السّيوطي (جلال الدّين عبد الرّحمن): المُزهر في علوم اللّغة وأنواعها، شرح: محمَّد أبو الفضل إبراهيم ومحمَّد أحمد جاد المولى بك وعليّ محمَّد البجاوي، مكتبة التّراث، القاهرة، مصر، ط3، (دت)، ج1، ص486».

48ـ ذكرت كتب الأخبار أنَّ معاوية تعمَّد التّأخّر في الرّدّ على رسائل عليّ، ونرجّح أنَّ المسألة تتعلّق بوعي معاوية بأهمّيَّة صناعة «الكلام».

49ـ نقرأ في كتب التّاريخ أنَّ معاوية اختلق كتاباً نسبه إلى قيس بن سعد والي مصر، يؤكّد فيه مُبايعته معاوية ووقوفه إلى جانبه في محاربة عليّ.

50ـ نشير إلى انضواء محمَّد بن أبي بكر في حزب عليّ في مواجهة طلحة والزّبير وأخته عائشة.

أمّا في ما يتّصل بالآليّات، فإنَّ كلَّ واحد من الرَّجلين لم يعتمد النَّص الدّيني للإشارة إلى موقفه فحسب، وإنَّما حاول أيضاً من خلال الحذف والإغماض المسّ بالمرسَل إليه والحطّ من شأنه وإحراجه بالتّلميح إلى أصوله أو مواقفه من الإسلام والمسلمين (الشرك بالله، معاداة الرَّسول، معاداة الخلفاء،...).

وقد بيَّنا كيف انتهى التلميح بكلّ واحد منهما إلى تكفير الآخر، فالمرسِل عمد إلى نفي صفة الإيمان عن المرسَل إليه كي يقصيه من دائرة الخلافة، وفي ما يتعلق بهذه المسألة لاحظنا اعتماد علي بن أبي طالب تقنيات متنوّعة (المماثلة، التشبيه، القياس،...).

وترتّب على ذلك القول: إنَّ النَّصَّ السياسي نصٌّ مراوغ، يرفض أنْ ينصاع إلى قارئه إلّا بعد ممانعة ومماطلة، وذلك شكل من أشكال «لذّة النّصّ»، إذ يصعب تبيُّن دلالاته ما لم يلمّ دارسه بنصوص غائبة وأحداث ضاربة في القدم لها صلة بماضي الشخوص وما كان بينها من علاقات.

إنَّ الوقوف على الدَّور الذي نهض به المسكوت عنه في الرّسالتين يؤكّد لنا أنَّ الدّين حرَّكته مطامع السياسي، فالمسكوت عنه في الرّسائل المتبادلة بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان بُني وفق خلفيَّات عرقيَّة (القرابة) وحسابات شخصيَّة أذكتها رغبة كلّ طرف في تحقيق مطامعه السّياسيَّة من جهة، ومن جهة أخرى كان المسكوت عنه شكلاً من أشكال الإسكات (إفحام الخصم).

«المنزلة العرفانيَّة للّقاء عند ابن عربي»*

أحمد كازى**

تقديم:

تشكّل آليَّات بناء الخطاب الصُّوفي مسلكاً لمقاربة الحقيقة، من حيث إنَّ هذه الأخيرة هي أعلى مطالب التحقق، باعتماد إمكانيَّات للتفكير خارج العقل الخالص والنقل الحرفي، مع الانفتاح على قوَّة الخيال كبؤرة معقولة، ما أدَّى بهذا الفكر إلى الرغبة في تشكيل الحقيقة أو تصوير حقائق متجاوزة للحسّ والعقل. وذلك لتأكيد أنَّ للأفق الصُّوفي أساساً نظريَّاً، وهو المعرفة المباشرة، المعبّر عنها بالقلبيَّة والذوقيَّة واللَّدنيَّة والكشفيَّة....وهذا ما يؤكد أنَّ هناك منهجاً لأهل الباطن؛ بل رؤية منظّمة وموجّهة بحسب سياقات ومناسبات. ويتخذ أفق الاتصاف والتحقق بأوصاف الحق طريقاً للوصول والتواصل، ما يجعل من العارف أو العالم بمسالك هذه التجربة متَّجهاً نحو بناء المعنى المجمل للإحاطة بالأوصاف الحقانيَّة، من أجل تفصيل معناها وإيضاحه.

ما يميّز اللحظات الإشراقيَّة- الإبداعيَّة، التي يعيشها صاحب المسالك، هو ذلك الوصل بين المعنى والمناسبة؛ أي تلك الإشراطات الممكنة في بناء ما هو حقَّاني. وأعلى مناسبة دالّة على المعرفة المباشرة والإدراك القلبي هي لحظة اللقاء، سواء أكان واقعيَّاً أم متخيلاً، شهوديَّاً أم وجوديَّاً، إنَّه ذلك الإشراط الذي يجعل من الحقيقة ماثلة أمام «العارف»، وقابلة للانكشاف والظهور بسياقها العلامي الإشاري. وهذا في عمقه طريق للقبض على التجلّيات في حضورها وغيابها، فإذا كانت فكرة التجلّيات هي ما يوجّه المعنى العرفاني، فإنَّ لا نهائيتها تستدعي يقظة مستمرَّة، من أجل التحكّم في المعاني المتناسلة ذاتها، ألا يتطلّب هذا قوَّة على المواجهة والتوجُّه؟ وهل هي مواجهة للظهور والتخفّي؟ وهل تجربة اللقاء بالآخر، في هذا السياق «الأكبري»، لا تتخذ دلالتها التيوصوفيَّة إلَّا بتمثلها في أعلى منظر من المناظر العلوَّية، أو هي المنظر العلوي ذاته، والممثل في صورة الله؟

تبرز فكرة التجلّيات معنى آخر للحقيقة، وهو المتمثل في قوَّة صاحب النظر على المواجهة، وأنَّ له قوَّة ذاتيَّة وشخصيَّة، تجسّد ما يمكن تسميته «الذاتيَّة المطلقة»[1]، كمرآة وجوديَّة تنعكس فيها المعاني، وتتمظهر فيها الأعماق الخفيَّة، بحسب استعداد المرآة الذاتيَّة واتساعها؟ فهل مناسبة اللقاء المثبت في «الفتوحات المكيَّة»[2] تتويجٌ لأنواع اللقاءات السابقة «لابن عربي» بشيوخ

* اعتمدنا في نصوص الفتوحات المكيَّة على: ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكيَّة، السفر1، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب 1985: خطبة الكتاب من ص 41 - 47، والصفحات الخاصَّة بالفتى الفائت، الباب الأوّل من الصفحة 215 - 230.

** أكاديمي من المغرب.

1ـ مفهوم الذاتيَّة المطلقة يتخذ عند ‹‹ابن عربي›› دلالة الصورة المطلقة، وهي عنده الصورة المحمديَّة. وهذا المفهوم -الذاتيَّة المطلقة- حاضر بشكل أعمق في التجربة البوذيَّة: بوذيَّة ـزن- انظر:

ت. سوزيكي، التصوُّف البوذي والتحليل النفسي، ترجمة ثائر ديب، تقديم وفيق خنسة، 2007، ص، 32.

2ـ مقدّمة كتاب «الفتوحات المكيَّة» المعنون بـ: «اللقاء بالفتى الفائت». النصوص المشار إليها في هذا المقال هي من صلب مقدّمة الفتوحات المكيَّة. ابن عربي (محيي الدين) «الفتوحات المكيَّة»، السفر1، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 1985.

من أهمّ اللقاءات في تاريخ التصوُّف الإسلامي ذلك اللقاء التاريخي بين «مولانا جلال الدين الرومي»، و«شمس الدين التبريزي»، الذي شكَّل موضوعاً جوهريَّاً في الكتابات الصوفيَّة، وأدَّى إلى قراءات متعدّدة: أدبيَّة، تاريخيَّة، ... لكنَّ أهميته العرفانيَّة محدّدة في ذلك التحويل، أو تلك الولادة الجديدة التي حدثت «لجلال الدين الرومي›› بتحوُّله إلى كاتب ومبدع، وشاعر وصاحب قول عرفاني كوني متمركز حول العشق. فاللقاء هو «حدث» يتمُّ من خلاله ذلك التواصل الوجودي النادر بين الأنا والآخر، فهو مناسبة لرؤية النّور في الآخر.

عصره، التي تتجاوز الخمسين لقاءً، كما هو الأمر في كتاب «روح القدس»؟ وهل خطاب هذه الموسوعة العرفانيَّة (الفتوحات المكيَّة) وراءه همٌّ بيداغوجي يريد من خلاله «الشيخ الأكبر» تنبيه القارئ لعواصة المطلوب، وبالتالي مسالكه؟ أليس الأمر معالجة لكيفيَّات تمثل صورة الله؟ وهل تمَّ تمثل لذات الصُّورة في ذاته؟ وهل هي ذلك الخفي والمطوي في كلّ كائن بشري؟

1. صورة «الفتى الفائت» ومكانته التعليميَّة

ضرورة الالتفات إلى الوراء هي مسلك عرفاني لملامسة النّور في ضيائه والزمن في تجلّيه الماورائي (قدسيَّته). ولهذا الغرض تحدَّدت تجربة اللقاء بـ«الفتى الفائت»، التي من خلالها عمل «الشيخ الأكبر» على إعادة إنتاج تجربة الحقيقة الموحاة، كما عايشها «النّبي العربي» في تلقيه الوحي وتدوينه بعديَّاً. وما افتتاح ابن عربي «الفتوحات المكيَّة» بهذا اللقاء تحت عنوان ‹‹الفتى الفائت›› إلّا للتنبيه للأهميَّة التعليميَّة لهذا الفعل (اللقاء). فمن خلاله يتمُّ العبور إلى فضاء أعوص في الكتابة، يلتقي فيه المجمل بالمفصَّل: إنَّه مسلك يسعى من خلاله بيان كيفيَّات تمفصل الحقائق القابلة للتبديد، فبهذا اللقاء ارتسمت معالم الكتابة ومفاصلها، وموضوعاتها المستقبليَّة القابلة للتفصيل، وفي الوقت ذاته التنبيه إلى أهميَّة الانطلاق ممَّا هو خفي ومجمل، وهو ذات الحقيقة القابلة للتشكيل والبناء.

ففي باب اللقاء بـ«الفتى الفائت» نكون أمام مضامين سريَّة أهمُّها الاطلاع على أسرار النشأة الآدميَّة الممثلة في معرفة الحقيقة الإجماليَّة، المجسَّدة في «الروح الأصلي»، الطالب للتسطير والتجسيد. وآليَّة هذا الانكشاف هي بقوَّة النظر إلى أعلى تجلٍّ نوراني: إنَّه نظر لا بالعين، ولا بالجسد، بل بالله. وفعل النظر هذا تمَّ عبر اللقاء في أعلى منظر من «المناظر العلويَّة»، وهو الكعبة-

الطواف: إنَّه لقاء في المركز، وبالضبط عند «الحجر الأسود»، حيث هناك إمكانيَّة النظر (الالتفات) في كلّ الجهات، وللداخل والخارج.

وما تحدَّد من خلال هذا المشهد هو أنَّ صاحب اللقاء ليس شخصاً كباقي الأشخاص، لا ذكر ولا أنثى، وهو جسد لا كباقي الأجساد، ونعته بـ«الفتى الفائت» دالّ على ذلك؛ لأنَّ حضوره بالرُّوح، وغيابه بالجسد، وحقيقته واحدة وأصليَّة بجمعها بين المتضادَّات، وموحدة بين تضاربها: بين الكلام والصمت (المشاهدة)، والحياة والموت، التركيب والبساطة... إنَّه لقاء بـ«الصورة المطلقة» كوساطة مرآويَّة، يلتقي فيها المرئي واللَّامرئي، وهي وساطة المعرفة أو بابها، وبها يتمُّ بناء «الذاتيَّة المطلقة»، أو فعل التضخيم للصورة الوجوديَّة، وبالتالي للنشأة الإنسانيَّة في كمالها.

والنتيجة من هذا هي أنَّ صاحب اللقاء هو مناسبة للولوج إلى عالم الأسرار ولتجربة الخفاء. وهذا ما يجعل من اللقاء مناسبة لتعلم كيفيَّات إدراك الأشياء، أو كيفيَّات النظر، بالجمع بين العينين، لأنَّ صاحب اللقاء (الفتى) متميز بعلومه ومعرفته. ويصف ‹‹الشيخ الأكبر›› هذا الفتى قائلاً: وقال لي قولة رادع زاجر: ‹‹انظر إلى سرّ البيت قبل الفوت، تجده زاهياً بالمطيفين والطائفين بأحجاره، ناظراً إليهم من خلف حجبه وأستاره». ص217

يحدّد «الشيخ الأكبر» هذا الرّوح الأصلي بقوَّته الناطقة الآمرة والعارفة بسرّ المكان والمكانة (أصحاب المكان ومرتبتهم)، وهو في عمقه تنبيه لكيفيَّة رؤية البيت والجماد، وبالتالي الخفاء والمظهر: إنَّه لقاء بصاحب الحكمة، وبهذه الأخيرة يتمُّ إدراك المناظر في تعاليها وقوَّتها، ونظامها عبر «عين القلب»، يقول «الشيخ الأكبر»:

ولكــن لعين القلب فيـــه منــــاظر
إذا لم يكن بالعين ضعف ولا صدع›› ص217

في تجربة المناظر تثار مسألة العلاقة بين الرائي والمرئي، الأنا والآخر، لأنَّ منزلة الفتى الحكيم هي مناسبة لرؤية الحقائق المنظّمة والمرتّبة، بحثاً عن الحقيقة الوجوديَّة أو «حقيقة الحقائق».

وخاصيَّة اللقاء في التجربة الصوفيَّة هي كونه لقاءً بالأكبر، وهذا ما يجعله ممتلئاً بالحيرة، لأنَّه يتَّجه نحو الأحسن والأفضل -السكينة-، وأهمّ ما يؤسّس تجربة اللقاء، سواء أكانت حيَّة أم برزخيَّة، هو العيش وفق تجربة اللطف؛ لأنَّ جماليَّة الوجود هي بانكشاف هذه اللطافة عبر اللقاء. ولهذا فاللقاء بالأكبر هو أعظم حيرة، وأصحابه كما يسمّيهم جامي (عبد الرحمن): ‹‹أهل الحيرة الأخيرة›› .

-Corbin(h) Face de Dieu, face de l›homme: Herméneutique et soufisme, Flammarion, 1983, p. 24- 46 - 47.

يقول «الشيخ الأكبر»: «وعاينت مكانته في الوجود وأحواله، قبّلت يمينه، ومسحت من عرق الوحي جبينه». ص218

إنَّ المكانة الوجوديَّة المطلوبة هي تجسيد للصورة المطلقة ذات الوجهين: السماوي والأرضي؛ وجه الله، ووجه الإنسان. ويميز «كوربان»[3]بين مضمونين لهذه الصورة: الأوَّل متمثل في القطب السماوي، والثاني في القطب الأرضي؛ الأوَّل دالٌّ على التجلّي الذاتي في أعلى صورة، والثاني دالٌّ على التجلّي الشهادي أو حضور المتعالي ‹‹في أنا شخصي››. وينتج عن هذا في نظر كوربان علاقة تناظر بين ذات إلهيَّة وإنسانيَّة. وبهذه الرابطة التناظريَّة تتحوَّل الرؤية إلى«تجربة شهوديَّة»، وبالتالي إلى حضور عبر القطب الدنيوي: والسؤال المثار من خلال بناء فكرة التناظر بين الإلهي والإنساني هو: هل أنا «الفتى» شخصي، أم إلهي؟

فإذا كانت تجربة اللقاء بالفتى أو مرتبة «الفتوَّة»[4] عامَّة هي تكسير للأنا الفردي الشخصي، من أجل استبدالها بـ«أنا إلهي»، فإنَّ هذا يتطلّب استعداداً أقوى من تجربة اللقاء، وهو الاستعداد للإلقاء، ولتقبّل الخطاب الإشاري أو الوحي المسترسل.

2 ـ صورة الله في تجربة اللقاء بالفتى

يعمل «الشيخ الأكبر» على استعادة تجربة الحقيقة الموحاة مع صاحبها أو مسالك استقبالها، فهو مطّلع على كيفيَّات تلقي الإلقاء، وما ينتج عنه من أحوال ورموز. فعنه -الفتى- تعلّم «الشيخ الأكبر» كيفيَّات الاستعداد لتقبّل الإلقاء وآليَّات تلقيه. وهذا الأفق موجَّه بتعلم كيفيَّة «منازلة الحجب»، وتخطّيها بتحقيق لحظة الجمع بين «الكلام والمشاهدة»؛ الكلام والصمت كمناسبة لترجمة الأحوال والرموز. وما يميّز هذا الفتى هو أنَّه شخص عالم بمسالك الفتح والانفتاح، أو ما يسمّيه الشيخ الأكبر بكيفيَّة تحريك المفتاح أثناء الفتح: «يا أيَّها البشير، وهذا خير كثير، فعرّفني باصطلاحك، وأوقفني على كيفيَّة حركات مفتاحك...». ص 218

تعلّم كيفيَّة الفتح هو دراية بطرق الوصول والتواصل، من أجل تكسير الظاهر والإطلالة على الداخل. لهذا فمناسبة اللقاء بالفتى الحكيم هي أصل البحث عن الخفاء والتخفّي الكامنين في الأشياء والموضوعات والذوات. إلَّا أنَّ كينونة هذا الفتى هي أوسع وأضخم بصورتها الدالّة على النشأة الإنسانيَّة المتضمّنة للكنز المخفي والحافظة له: فمن هو «الفتى الفائت»؟ هل هو الحقيقة الإلهيَّة المتمثلة في النشأة الإنسانيَّة؟ هل الأمر يتعلّق بالذاتيَّة المطلقة الخاصَّة بهذا الكائن؟

إنَّ مفهوم الذاتيَّة المطلقة يحوّل صاحب اللقاء إلى شاهد ومشهود، أو خزانة ومخزون: ففي طوافه وعمله، وحكمته، لا يطلع إلّا على سرّه المخزون المكنون، ولا يرى إلّا نفسه (الصندوق)[5]؛ إنَّها تجربة شهوديَّة بالعين، باستحضار صورة الحقّ في الخلق، ما يؤكد أنَّ رؤية الله ممكنة، لكن كتجليَّات لا نهائيَّة، وأعلاها ذلك التجلّي الممثل في «القطب الدنيوي». وبناء هذه التجربة الشهوديَّة لا يتمُّ إلا بإدراك وحدة المتضادَّات الكامنة والمبطونة وراء الستور، فما النعت الوجودي الذي يؤهّل هذا الشخص لمكانته الحقانيَّة-الخلقيَّة؟

البُعد الحقاني لهذا الفتى، بحسب «ابن عربي»، هو«اللطف» علماً وعملاً، وهو ذات الصفة الكامنة في الوجود، والمدبّرة لتحوُّلاته، والضامنة لوحدته السرّيَّة، فبه يتحدَّد مضمون المرآة، وحقيقتها القابلة للتضخيم. إضافة إلى أنَّ «اللطيف» هو اسم من أسماء الله، لذا فالعودة إلى النشأة الإنسانيَّة، عبر صورة الفتى، هي عودة إلى الأصل البدئي أو حقيقة الظهور الأوَّلي، حيث هناك أسرار مودعة، وهي المبحوث عنها والظاهرة في مجموعة من الأوصاف والأحوال. فباللطافة يتجسَّد التناظر ما بين الإلهي والإنساني، بتحوُّل الجليل جميلاً، وما به يتحقَّق الجلال-الجمالي وبالتالي الكمال.

يعمل «كوربان» على إعطاء بُعد عيسوي لهذه العلاقة، بالتأكيد على المكوّن التصويري للحقيقة، من خلال مشهدي «النّبي

---

3. Corbin(h) en islam iranien, ed, galimard, tome1 ,1971, p19 -20-34.

35. Chodkiewicz (m): l'illumination de la Mecque Albin Michel, 1997.

4 ـ Chodkiewicz (m): l'illumination de la Mecque Albin Michel, 1997.

5- مثال الصندوق وارد عند ابن عربي لتفسير منزلة الخفاء الكامن في الإنسان.

العربي» ليلة المعراج، و«ابن عربي» في لقائه «بالفتى الفائت». وما يجمع بينهما هو فعل التمظهر الذي يثير مسألة أساسيَّة، وهي البُعد الجمالي للمشهد المرئي: هل هذا يتطلّب تصويراً للحقيقة عبر التجلّي أم التجسيد؟ هل هذا تصوير للمظهر المتجلي أم لصاحبه؟

إنَّ حديث الرؤية الخاص «بالنّبي العربي»، يؤكّد هذا البُعد الجمالي، والمحدّد في المعنى الآتي: ‹‹رأيت ربّي ليلة المعراج في صورة شابٍّ أمرد، عليه حلة من ذهب، وعلى رأسه تاج من ذهب، وفي رجليه نعلان من ذهب...››.

وهذا الأفق التصويري في نظر«كوربان» حاضر لدى «ابن عربي» في لقائه بالفتى، من خلال تجربة شهوديَّة. إلَّا أنَّ «كوربان» يذهب إلى أكثر من ذلك، بالبحث عن الجذور المسيحيَّة لفعل اللقاء «بالفتى»، بجعل هذا الأخير أقوى دلالة على المعنى السماوي والمتعالي عبر فعل التجسيد. ويستنتج «كوربان» من هذا مفارقات التصوير لدى متصوّفة الإسلام وآليَّاته مقارنة بالفكر المسيحي، فإذا كانت تصاوير متصوّفة الإسلام تعتمد الخيال في إبداعيته، فإنَّ تصاوير المسيحيَّة عرفت اختلافاً ونزاعاً بين أنصار التصوير ورافضيه.

فصورة المسيح ـ فتى ذات معنيين: في الموقف الرّسمي يتمُّ التأكيد على تجسيد المسيح، وغير الرسمي يؤكّد على تجلّيه. والمسيحيَّة كما يرى «كوربان» انتقلت من عيسويَّة مؤسَّسة على التجلّي (رافضي التصوير[6])، إلى عيسويَّة تقول بالتجسيد (القائلين بالتصوير)، والموقف الأوَّل هو خاص بأهل الرُّوحانيَّة، يتحوَّل فيه الوضع البشري إلى مرآة لظهور الحق كنور، وبه تتحدَّد الوحدة المتحققة في حضرة الإبداع الخيالي. هكذا يتمُّ حضور الألوهي في الإنساني كتجلٍّ. أمَّا التجسيد فهو ليس نيّراً بل هو حسيّ: فهل أفق ‹‹ابن عربي›› في تمثله لصورة الفتى هو إعلاء من وجود الصورة، وبناء لوجهها المتعالي؟ هل هو انتصار لمعناها الماورائي والحقّي وبالتالي النيّر؟

إنَّ صورة الفتى عند ‹‹ابن عربي›› هي تأكيد وانتصار للحضور، وفي الوقت ذاته مديح لتجربة التجلّي، وذلك عبر تشكيل خيالي من أجل الإحاطة بالسرّ الكامن في الصورة ذاتها وهو المعنى النيّر؛ إنَّها صورة قابلة للتضخيم بحجم أو مقدار التجليَّات المتحوّلة. ولهذا كان الحوار مع «الفتى» يأخذ أبعاداً أو تلوينات متعدّدة، والأقوى على تمثل هذا التعدُّد المتمظهر هو تجربة التجلّي المشتركة بين أهل الرُّوحانيَّة، فبوساطتها يتمُّ بناء صورة الألوهيَّة في الذات البشريَّة، على شاكلة النّور الذي يأخذ حجم الزجاجة الحاوية له، ليتحوَّل إلى مصباح مضيء. وبالتجليَّات يتمُّ وضع الصورة في الوجود، بحسب مقدار المرآة، وهو حضور ليس حسيَّاً، وإنَّما هو خياليّ: فما المفارقة بين الحضور الحسّي والخيالي على مستوى الوجود والزمن؟ هل هذا ما يعطي مفهومي التاريخ وما وراءه؟

3. مشاهد اللقاء وتحوُّلاته:

إنَّ اللقاء بالفتى هو سفر في الزمن[7]، والتفات أو عودة إلى الوراء، حيث القوَّة النيّرة كامنة ومستورة، ما يجعل من الفتى رامزاً لحقائق النشأة الإنسانيَّة في إجماليتها، والتي لا يتمُّ الوصول إليها إلَّا بالطرائق (المسالك). لذا فاللقاء بالفتى هو مناسبة لطيّ مسافة الزمن الماورائي. فإذا كان أساس المعرفة هو البدء برؤية المخلوق، فإنَّ طيَّ مسافة المعرفة هو بلقاء الحقّ الخالق أو «الحقّ المخلوق به»: «الذي خلق به الأرض والطرائق»، ص 220 «فالفتى الفائت» رامز لزمن النشأة ومدارجها، فمن أجله تمَّت الأشياء، وتحققَّت التسوية. فهو الصورة العادلة والممكنة في كمالها الوجودي، والقابلة للتعيّن مع أصحاب الحقائق والطرائق، فهل هو الحقّ المخلوق به؟

ينتج عن هذا أنَّ أهمّ مكونات العرفان هو كونه حقيقة وطريقة، وأنَّ إدراك الحقائق هو معرفة إجماليَّة، واتّباع الطرائق هو معرفة تفصيليَّة. وبهما تتمُّ الإحاطة بالنشأة الكماليَّة الجامعة بين الإجمال والتفصيل: فإذا كانت مناسبة المعرفة عوداً بالزمن إلى الوراء مع صاحب الحقائق، فإنَّ قوَّة الانكشاف تستدعي تموضعاً في أعلى الأمكنة، بل في مركزها القدسي -الكعبة كوسط- والغرض من

6ـ حول إشكاليَّة التصوير انظر بحثنا للدكتوراه، حول «الصورة بين الخفاء والتجلّي عند ابن عربي» تحت إشراف الدكتور «محمَّد المصباحي»، جامعة محمَّد الخامس، كليَّة الآداب، الرباط .

7ـ مفهوم «السفر» تمَّت معالجته من طرف صدر «الدين القونوي في النفحات الإلهيَّة». القونوي صدر الدين، النفحات الإلهيَّة، صحَّحه وقدَّم له: خواجوي، طهران، ص6.

ذلك هو تحويل النظرة المنقّبة (المحجوبة بذاتها) إلى ((سافرة))، وصولاً إلى ((مقام التمكين في مشاهدة التعيين)). ص 220

تجربة اللقاء «بالفتى الفائت» هي انكشاف مزدوج للذّات والآخر. فثنائيَّة الكلام والصمت (المشاهدة) تبرز أنَّ هناك حواراً وعلاقة بين مستمع أو متلقٍّ، ومتكلّم أو مرسل. وأمَّا موضوع اللقاء-الرّسالة، فواحد، وهو الاطلاع على كيفيَّة إدراك الحقائق: أَبِالعقل وحده، أم بما يتجاوزه ويتخطَّاه (طور ما فوق العقل)؟

فكلُّ واحد منهما هو صاحب علم ومطّلع على أسرار الوجود، إلّا أنَّ تحقق هذا مشروط بامتحان الحجاب. ولهذا ظهر الفتى شخصاً ممتحناً لمحاوره: ((اعلم يا فصيحاً لا يتكلم، وسائلاً عمَّا يعلم»، ص 222. وما عمَّق الحوار بين الطرفين هو أنَّ الشيخ الأكبر يدرك أنَّ محاوره هو صاحب كلام ومشاهدة (علم)، وأقوى على الجمع بينهما، ويتبيّن من هذه المحاورة أنَّ هناك تدرُّجاً في معالجة المسائل، بدءاً من وصف الفتى إلى مضمون اللقاء، ثمَّ وصف مكان الوصول إلى مكانة محاوره. نتج عن هذا اعتراف الفتى بعلم محاوره وبمكانته، وأهمّ ما يتبيَّن من هذا هو تأكيده -الفتى- على ولاية صاحبه (محاوره): ((لقد أسمعتني سرَّاً غريباً، وكشفت لي معنى عجيباً، ما سمعته من ولي قبلك، ولا رأيت أحداً تمّمت له هذه الحقائق مثلك، على أنَّها عندي معلومة، وبذاتي مرقومة)). ص222

إنَّ ما أدركه ((الشيخ الأكبر)) لدى الفتى هو ذلك العلم الإشاري الخاصّ بأهل الأسرار، وهذا ما حرَّك الفتى للاعتراف بمكانة محاوره، بكونه صاحب كمال وتمام: إنَّها مرتبة غير مسبوقة بكماليتها؛ لأنَّ ما يجمع بينهما هو إدراكهما لعلم الحقائق، ولسرّ صاحبه. إلَّا أنَّ هذا الأخير (السرّ)، هو عند الفتى ذاتي، وعند ((ابن عربي)) مكتسب بالتجربة، المجسَّدة في الأبعاد الثلاثة: اللقاء، والإلقاء، والكتابة. وهذه الحقائق المكتسبة هي المعاني المرقومة أو المنقوشة نفسها في ذات الفتى. فكلاهما واصل؛ الأوَّل بذاته، والثاني بتجربته، فهما أهل تحقّق في أعلى مدارج الاعتقاد، وهي حضرة الإحسان.

فبهذا الوصول يتمُّ الاطّلاع على خبايا وخفاء الموجودات والحقائق وبالتالي الأسرار: ((اعلم يا فصيحاً لا يتكلّم، وسائلاً عمَّا يعلم – (أنّي) لما وصلت إليه من الإيمان، ونزلت عليه من حضرة الإحسان– أنزلني في حرمه وأطلعني على حرمه)). ص222

إنَّ الاطّلاع على عالم الأسرار هو انكشاف لحقائق التجلّيات، فكلُّ واحد منهما تحقّق لديه ذلك الحضور، الممثل في حضرة الإحسان (أن تعبد الله كأنك تراه)، لأنَّ أعلى تمثل لحقانيَّة الحق هو الرؤية أو المشاهدة المحدّدة في:«مشهد البيعة الإلهيَّة»، فما درجة هذا المشهد (المبايعة) في الوصول والتواصل؟

يشكّل مشهد المبايعة أعلى مستويات التوجُّه في حضرة الإحسان، بناءً لأعلى مفارقة وجوديَّة أو للمقابلة ما بين وجه الله ووجه الإنسان، حيث الحضور والغياب والخفاء والتجلّي أو علاقة التناظر: إنّها وضعيَّات تشكّل تلك المواجهة الصعبة، لما هو غير قابل للضبط والانضباط (اللّا منضبط)، وبالتالي المنفلت كوعي بتجربة المنازلة، وكيفيَّة مواجهة التحجّب الذي يتحوَّل بدوره إلى تجلٍّ. وإدراكه في كلّيته (التحجب) هو خاصٌّ بصاحب الإحاطة العلميَّة بالمعارف اللدنيَّة أو«صاحب العلامة». لذا فتجربة المبايعة هي تعلّم كيفيَّة إدراك التحجُّب كتجلٍّ والتجلّي كتحجُّب، دون التثبت حول عطاء محدَّد أو حقيقة نهائيَّة. وهذا يستدعي تمرُّناً على كيفيَّة استقبال الواردات والعطاء: إنّها قوَّة الذات على اكتساب الاستعداد الوجودي من أجل فكّ الطلسمات المستورة والمبطونة.

إنَّ «مشهد المبايعة» هو تمرُّن على كيفيَّات إدراك التحوُّلات والتقلّبات وبالتالي الشؤون الإلهيَّة. فهو مناسبة لتحوُّل التجربة ذاتها إلى منافذ وفتوحات للانكشاف، وصولاً إلى حقيقة الذات الممثلة في «النُّور الحوائي» المتناسل في الموجودات والكائنات: وما اللقاء بالفتى إلّا لقاء بصاحب هذا السرّ (النُّور الحوائي). فهو لا ذكر ولا أنثى، وجامع بين الوجهين، وكامل بوحدتهما الكامنة في شخصه، لكنَّ صورته أميل إلى المعنى الأنثوي أو «الوجه الحوائي»، بغالبيَّة صفة اللطف على ذاته علماً وعملاً. ولهذا وظيفة اللقاء بصوره المتعدّدة هو أنَّه مناسبة للحفر في عوالم المعنى الظاهر والخفي، والأهمّ في هذا هو تعلّم كيفيَّة الجمع بين الكلام والمشاهدة؛ لأنَّ المعلّم -الشيخ- والمريد، في هذه العلاقة، لا ينتظران جواباً نهائيّاً، بل كلّ جواب مقدَّم هو من دون معنى. وهذا الأخير هو المبحوث عنه عبر العودة إلى الوراء. فلو كان المعنى معطى ونهائيّاً وثابتاً لما كان هناك التفات إلى الوراء. ففي

هذا اللقاء تنمحي ثنائيَّة الأنا-الآخر، الذات-الموضوع، لأنَّ قوَّة المحاور هي بتحويل الموضوع (الآخر) إلى ذات صامتة-ناطقة، عالمة جاهلة، ولأنَّ المحاور لا يسعى إلى فرض فكرته -سلطته- على ما سواه، بل يعمل على تحريره من ذاته الضيّقة، وإيصاله بذاتيَّته المطلقة وإبعاده عن حقيقته الحصريَّة والضيّقة. لهذا فتجربة اللقاء بالفتى الفائت هي مناسبة لتعلّم كيفيَّة الالتفات إلى الوراء، من أجل تجاوز ذلك إلى ما هو أعلى، وهو التوجُّه؛ فهل التوجُّه هو لشخص معيَّن أم للاسم وحاكميته؟ هل هو توجُّه للاسم «اللطيف» كنور حوائي؟

4 ـ اللقاء كأفق للانكشاف

إنَّ اللقاء السابق بالفتى يمكن اعتباره لقاءً تفصيليّاً للقاء سابق ومحدَّد في خطبة الكتاب (الفتوحات المكيَّة)، وخاص باجتماع الأولياء والأنبياء، ويعدّ هذا مشهدَ المشاهد وأعلاها، وأكثرها إجمالاً. وما يجمع بين اللقاءين هو فكرة التعلّم: فاللقاء الخاص بالفتى هو تعلّم كيفيَّة الالتفات إلى الوراء، من أجل تلمُّس النُّور، والثاني -اللقاء بالأنبياء- هو تعلّم كيفيَّة التوجُّه إلى كلّ الجهات لإدراك تجليَّات الاسم: «فكلُّ عبد له اسم هو ربُّه، وهو جسم، ذلك الاسم قلبه». إنَّ التوجّه إلى الاسم هو تجميع للنظرة، من أجل استحضار الغائب وإظهار الخفي، وبهذا الوضع: «تزول من العبد في تلك الحضرة الجهات، وينعدم عند قيام النظرة به منه الالتفات»[8].

إنَّ النظر إلى الاسم هو ترحال نحو الجذور، وغوص نحو أعماق التجليَّات ومقاصدها، وهذا مشروط باللقاء بصاحب العلامة الدّال على ذلك. يقول عن لقائه بالأنبياء: «ولما شهدته -صلى الله عليه وسلم- في ذلك العالم سيّداً معصوم المقاصد، محفوظ الشاهد منصوراً مؤيَّداً، وجميع الرُّسل بين يديه مصطفّون، وأمَّته التي هي «خير أمَّة» عليه ملتفّون، وملائكة التسخير من حول عرش مقامه حافُّون، والملائكة المولدة من الأعمال بين يديه صافُّون»[9].

8 ـ «ابن عربي»، الفتوحات المكيَّة، السفر1، ص42.

9 ـ حول لقائه بالأنبياء انظر: خطبة الفتوحات المكيَّة، السفر 1، تحقيق عثمان يحيى، من ص 41-47.

الفتوحات المكيَّة، السفر 1، ص 42.

«ابن عربي»، فصوص الحكم، «فص حكمة أحديَّة في كلمة هوديَّة»، تحقيق «أبو العلا عفيفي»:

إنَّ المشهد السابق هو رؤية مناميَّة في عالم المثال، فهو مشهد غيبي، وبالتالي فهو حق، لأنَّ صاحب اللقاء هو سيّد معصوم، وبه تحقق الجمع والاجتماع، فهو المركز الواصل ما بين الملائكة والأنبياء والأولياء. وحضرة الاجتماع تعكس سرّ «العلاقة الحبيَّة» ما بين أصحاب اللقاء، والموجّه لهذه العلاقة، وهو حصول النظرة، وتمركزها حول موضوع محدَّد؛ إنَّها نظرة لصاحب الحضرة. وهذا ما يجعل من اللقاءين متضمّنين إشارتين عرفانيَّتين: الأولى خاصَّة بالالتفات كتثبّت حول موضوع مجرَّد (النُّور)، والثانية هي تلوين لذات النُّور، من أجل تحقيق ما يسمّيه ابن عربي «الثبوت على التلوين»[10]، كأفق لتحقّق الكمال، وبالتالي الصورة الجامعة ما بين الجمال والجلال؛ فهل هذان اللقاءان دالّان على أنَّ «الشيخ الأكبر» هو صاحب كمال؟ وهل بهذين اللقاءين تمَّ التحقّق من مكانته الرّوحيَّة والوجوديَّة في تجربة شهوديَّة عرفانيَّة؟

يضيف «ابن عربي»، مصوّراً اللقاء السابق بالأنبياء، قائلاً: «والصدّيق على يمينه الأنفس، والفاروق على يساره الأقدس، والختم بين يديه قد جثا يخبره بحديث الأنثى، وعلي -صلى الله عليه وسلم- يترجم عن الختم بلسانه، وذو النورين مشتمل برداء حيائه، مقبل على شأنه، فالتفت السيّد الأعلى، والمورد العذب الأحلى، والنّور الأكشف الأحلى، فرآني وراء الختم، لاشتراك بيني وبينه في الحكم»[11].

في تجربة اللقاء، هناك نوعان «الحيَّة» و«البرزخيَّة». فالأولى: مثل لقائه بالشيوخ وابن رشد... والثانية كلقائه بالخضر وستّ العجم البغداديَّة... وهذا اللقاء الأخير تمَّ في عالم المثال؛ أي هو لقاء روحي جرى بينهما بعد وفاته بما يقرب من نصف قرن (أي لحظة تأليفها لشرح المشاهد سنة 686هـ). تتحدث بأنَّها رأته بحضرة جماعة من الأولياء، وأنَّها سألته الاستمداد من سيرة الولاية. وقد طلب إليها ابن عربي في المقابل في نهاية هذه الرؤيا أن تشرح له كتاب المشاهد. وتفتح استغلاقه لأنَّه من غوامض كتب المشكلة.

ـ ستّ عجم بنت النفيس بن أبي القاسم بن طرز البغداديَّة، شرح المشاهد القدسيَّة لتكميل دائرة الختم الموصوف بالولاية المحمديَّة، محمَّد بن عربي، تحقيق وتقديم بكري علاء الدين، سعاد الحكيم، المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، دمشق، 2004.

10 ـ مفهوم الثبوت على التلوين يوظفه ابن عربي لمعالجة الإشكال الميتافيزيقي المتعلق برابطة الأعيان الثابتة ووجودها، وهو ذو دلالة ذوقيَّة في تقريب البُعد الجمالي للصورة.

11ـ الفتوحات المكيَّة، السفر1، ص 44.

إنَّ نظام اللقاء موجّه بمواقع أصحابه: اليمين، اليسار، الأمام، الوراء، وأمَّا الختم المشار إليه فهو عيسى عليه السلام، كخاتم للنبوَّة العامَّة، وأمَّا مترجمه فهو صاحب ولاية. والأساسي في هذا المشهد هو أنَّ مقام «ابن عربي» هو المقصود من هذه الإشارات، ومن ثم هو دالٌّ على مكانته الحقانيَّة من بين الأولياء والأنبياء، هكذا نكون أمام مصطلحات عرفانيَّة قويَّة: الختميَّة، الأنوثة، النورين، المترجم.

فالنُّور المحمَّدي من خلال هذا المشهد هو كاشف لحقائق، وبه تمَّ الاجتماع، والغاية منه إيصال ذات النُّور للآخرين، لكن عبر مترجم (وسيط). وهذا المعنى الأخير -الترجمة- هو أعلى صفة يتَّصف بها العارف في إيصاله وتوصيله، وبالتالي تعليمه للحقائق النيّرة. وحديث الأنثى المشار إليه هو«النُّور الحوائي» الأصلي الممتد في كينونة كلّ كائن، وأساس اللّطف والتلطيف.

إنَّ ما يميّز هذه اللقاءات هو أنَّ الأوَّل (المشهد الأوَّل)، شكَّل معايشة لتجربة النظرة القلبيَّة، وتعلّم كيفيَّة الحضور في حضرة الأنبياء، والثاني (اللقاء بالفتى) هو تعلّم كيفيَّة النظر إلى الوراء (الالتفات). واللقاء الأوَّل هو شرط للثاني؛ أي لكيفيَّة العودة إلى المستور والمحجوب والمخفي، وبالتالي إدراك ما وراء الحجاب الواحد (النيّر).

نتج عن هذا حد للوجود العرفاني «للشيخ الأكبر»، بتنبيه صاحب النورين (النّبي العربي) للعلاقة السريَّة بينهما، قائلاً: «فإنَّ فيك شعرة منّي، لا صبر لها عني، هي السلطانة في ذاتيتك، فلا ترجع إليَّ إلّا بكلّيتك. ولا بدَّ لها من الرجوع إلى اللقاء، فإنَّها ليست من عالم الشقاء، فما كان مني، بعد بعثي، شيء في شيء إلا سعد، وكان ممَّن شكر في الملأ الأعلى وحمد»[12]. فما طبيعة العلاقة بين «رأس الجماعة» -النّبي العربي- و«ابن عربي»، وما مضمونها؟

فالإشارة المحمَّديَّة «لابن عربي» حاملة لمضمونين: الأوَّل محدَّد في رابطة الانتساب لذات الهويَّة المحمديَّة، المعبّر عنها بالشعرة، وهي من الشعور الواصل بينهما داخليَّاً، وهي إشارة دالّة على العلم بباطن «ابن عربي» وخفائه أو شعوره القلبي.

فالأقوى في ذاتيَّة « الشيخ الأكبر» هو الحقيقة النيّرة أو الصورة المحمَّديَّة، وهي السلطانة المركوزة في نفسه، أمَّا المضمون الثاني، فإنَّه يتعلّق بمستقبل الشيخ الأكبر، وبالتالي سيره في الطريق، كونه لن يكون من السالكين بل من الراجعين، لأنَّ أصحاب الوصول في سلوكهم محكوم عليهم بالرجوع إلى الخلق، «فلا ترجع إليَّ إلا بكليّتك، ولا بدَّ لها من الرجوع إلى اللقاء»[13]. وتشكّل عودة الراجع أصعب المهام وأعلاها، وهي المحدّدة مكانة الإرث المحمَّدي في شخص ابن عربي، والمجسّدة في المسؤوليَّة التربويَّة والتعليميَّة للأتباع والمريدين. وهكذا يتحدَّد الوجود «العرفاني» للشيخ الأكبر كوارث «للنُّور الأزهر» أو للمقام المحمَّدي، فما الفرق بين المقام المحمَّدي ووارث المقام؟

إنَّ تجربة هذا المشهد المحمَّدي -اللقاء بالأنبياء- تحمل في طيَّاتها مضمونين أساسيَّين: الأوَّل خاصٌّ بالمقام المحمَّدي، وهو لواحد، والثاني خاصٌّ بوارثيه، وهو ممكن لأكثر من واحد. والفرق بين المعنيين الأوَّل والثاني هو في انكشاف الحقائق وإدراكها، لأنَّ «المقام الذي شاهده من ربّه لا يشاهده الورثة إلّا من وراء ثوبه، ولولا ذلك لكشفنا ما كشف وعرفنا ماعرف»[14].

تشكّل رمزيَّة الثوب -الرّداء- تأكيداً على وساطة «حقيقة الحقائق» ما بين الوارث والحق: فالمشاهدة المباشرة غير ممكنة لأنَّ حجاب الرداء -الغطاء- المحمَّدي ضروري لتلطيف النّور القاهر بالنّور الأزهر؛ لذا الفرق بين معرفة النّبي والوارث هو أنَّ الأوَّل يواجه الحقيقة دون وساطة، أمَّا الوارث، فمعرفته مشروطة برداء أو حجاب الأوَّل، الصورة المطلقة (المحمَّديَّة)، فبهذا المسلك يتواصل العارف بالحقيقة، ولهذا كشف العارف هو حقّ لكن بعد تضخيم صورة الذات، وإيصالها بالصورة المطلقة، تلك هي لحظة تحقّق الذاتيَّة المطلقة المتجاوزة للذاتيَّة الضيّقة والعاديَّة.

5 ـ اللقاء كصحبة وعشق

إنَّ تجربة اللقاء في مذهب أهل العرفان تُعدُّ من أهمّ المحطّات واللحظات المقرّبة للحقيقة: فهي سفر داخلي نحو الجذور، وبها تتمُّ استعادة المكبوت والمنسي والمنفلت، وبالتالي «الغيب المغيّب»

12ـ المرجع السابق، ص 45.

13ـ نفسه.

14ـ نفسه.

في الإنسان، وهو المطلوب كشفه وانكشافه. وهذا يشترط الانتقال من الضيق إلى الانفتاح عبر فعل التضخيم؛ إنَّه تضخيم لصورتنا الذاتيَّة، لكي تستقبل الصورة المطلقة أو الواسعة، ولتعلم كيفيَّة الشعور بوجود الأشياء في خفائها وسرّيتها.

واللقاء كتجربة وجوديَّة محكوم بالحلّ والترحال بلغة «ميشيل مافيزيولي» (michel mafesioli)، وبالتالي كسفر، وكحركة انصراف وابتعاد»[15]. لقد اتخذ اللقاء مكانة مركزيَّة في الحقل العرفاني، فكلُّ ممارسي التصوُّف شكَّلت لديهم هذه التجربة -اللقاء- مناسبة لإعادة بناء الذات. فمع جلال الدين الرّومي «تحوَّل اللقاء إلى تجربة عشق وإلى صحبة عالمة. اقترنت حياة جلال الدّين وفكره بلقائه المتميز «بشمس الدين التبريزي»، فما أبعاد تحوُّل اللقاء إلى صحبة وعشق؟

للصحبة العالميَّة والعلميَّة قوَّة اجتماعيَّة ودينيَّة، فبها ينمحي الخلاف البين-ذاتي والبين-ديني، بالتقريب بين المشاعر والأجساد والذهنيَّات والاعتقادات والأديان. وبمعناها الجمالي تنمحي الصداقة والعداوة. وما يتبقَّى هو اللقاء غير المخطط له، كما هي الولادة بمعناها الوجودي والكوني.

فبالقوَّة الجماليَّة للّقاء نكون أمام الوحدة الوجوديَّة، التي ينمحي فيها كلٌّ من «الأنا» و«الأنت»، وما يتبقى هو: «الهو» الكامن في صلب كلّ واحد منَّا. ويعبّر «جلال الدين الرّومي» عن هذا الانمحاء الجدلي للصداقة والعداوة، وللأنا والأنت قائلاً في رباعيَّاته[16]:

لشغفي بك، لم يبقَ صديق ولا عدو
داخل جمعك لم يبقَ كأس ولا جرَّة
يا معشــوق، أظنك شربت دمـــــي
فالرائحة قد علقت بشفتك النَّاعمــة

15ـ مافيزيولي «م»، في الحلّ والترحال، عن إشكاليَّة التيه المعاصرة، ترجمة عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، 2010، ص 16.

16ـ ميروفتش (إيفا دو فتري)، رباعيَّات مولانا جلال الدين الرّومي، ترجمة عائشة موماد، لبنان، ط1، ص 40.

إنَّ اللقاء بمعناه العشقي-العرفاني هو تعلّق وتحقّق، وهو صحبة بالأكبر والأعظم، وانمحاء للثنائيَّة، وانبراء للاستضاءة، أي للوجود النيّر بقوَّته على استنارة الطريق، وبيان سرّ الكينونة بشمّ رائحة الوجود؛ لأنَّ أصحاب اللقاء هم ذوقيَّاً «أهل شم»، وتجتمع لديهم الحواسّ في حاسَّة واحدة كقدرة على الشعور بحركيَّة الريح الحاملة معها سرَّ اللقاء بالأمكنة التي تمرُّ بها. يقول جلال الدين الرومي[17]:

قلت: لا تقعد حزيناً بصحبة المعشوق
لا تجالس سوى ذوي القلوب الحنونــــة والوديعة
عندما تدخــــل البستان لا تتَّجــه صـوب الأشواك
لا تجاور سوى الورود وأزهار الياسمين والنسرين

اللقاء هو مجاورة ومحاورة، وهو إحساس بوجود ما هو جميل في هذا الوجود الناطق ـ الصامت؛ لأنَّ كلَّ كائناته دالَّة وجوديَّاً على حقيقة واحدة مجسّدة للمعنى المتعالي حسيَّاً، والممثلة في رؤية الحقّ في كلّ شيء، وفي لا شيء. وأصل هذا هو استنارة الكينونة عبر العشق الذي يدعو إليه أهل المحبَّة والمعرفة القلبيَّة. فلا عشق دون صحبة (الآخر)، ولا صحبة دون لقاء. فبهما يشمُّ الكائن رائحة الوجود، ويتحوَّل من عدميَّته إلى موجوديَّته النيّرة والخلَّاقة. يقول «مولانا جلال الدين الرومي»:

«بصحبة العشق انطلقت راحلتنا من العدم
عاد ليلنا مضيئاً بخمـر الاتحـاد إلى الأبـد
من هـــذه الخمـر المبـاح فـي ديننـــا
لن ترى شفاهنا يابسة، حتى فجـر العدم»[18].

إنَّ الشعور بالوجود النيّر هو انمحاء للتضادّ بين المتضاربين، وهو تشريع لحقائق تبدو مخالفة للعادي والاعتيادي، لكنَّ ممارسيها هم إمَّا أولياء أو أنبياء أو تابعون؛ هم أصحاب الخمر المباح، بحسب تعبير «مولانا جلال الدّين الرومي»، والحامل لمعنى «الكفر الحلو»، كما جاء في «قواعد العشق الأربعون»، تلك هي تجارب اللقاء التي تتحوَّل إلى صحبة خلَّاقة ومبدعة، فلقاء

17ـ المرجع السابق، ص 43.

18ـ نفسه، ص، 174.

العارفين لا كباقي اللقاءات، إنَّه شعور بوجود بعضهما بعضاً، إنَّه تلقٍّ للنُّور الكامن في كينونة الآخر.

إنَّ السفر والإقامة هما شرطا اللقاء، فمن خلالهما يمكن فتح أمكنة خفيَّة والتواصل معها، لأنَّ السفر هو في عمقه بحث عن السرّ الذي قد يكون في الشخص أو المكان والزمان. وتجربة اللقاء كسفر وتيه وترحال هي حدث يهدّد المكان بمعناه الهندسي والجغرافي ويحوّله إلى حدّ أو إلى «بلد اللَّا أين»(le pays du non-où): حيث هناك إمكانيَّة لمد النظرّ إلى ما وراء الحجب الظاهرة، و«لما بين اثنين».

بين اللّغة والدّين والحاجة إلى التأويل

نايلة أبي نادر*

التفكير في اللّغة في زمن اللّا معنى أمر يبثّ بعضاً من الأمل في قعر الوعي. الاحتفال باللّغة العربيَّة في يومها حدث يدعو إلى المزيد من التأمّل في واقع محاصر بالتدهور يبعثر شظاياه في أكثر من اتجاه. فاللّغة فعل عبور من شرنقة الأنا أفكّر إلى المدى الأوسع، حيث يحلو للمعنى أن يتنقّل في مسيرة لا تقف عند حدود. اللّغة فعل إبداع متجدّد بين مُرسِل ومُرسَل إليه يلتقيان على متن الكلمات في رحلة تبحر بهما نحو اكتشاف المعنى والتعبير عنه.

اللّغة «كائن حي» له أن يعاني ويناضل من أجل البقاء كما تفعل باقي الكائنات في الطبيعة. عليه أن يستدرك التغيّرات والتقلّبات المحيطة به لكي يصارع حفاظاً على وجوده، ويبعد عنه المصير المشؤوم. اللّغة هويَّة، واللّغة انتماء... يشير جرجي زيدان في سياق دراسته لتاريخ اللّغة العربيَّة إلى أنَّه «يتبعُ الأحياء في الخضوع لهذه النواميس ما هو من قبيل ظواهر الحياة أو توابعها، وخاصَّة ما يتعلّق منها بأعمال العقل في الانسان، كاللّغة والعادات، والديانات، والشرائع، والعلوم، والآداب، ونحوها... فهذه تُعدّ من ظواهر حياة الأمَّة، وهي خاضعة لناموس النموّ والتجدّد ولناموس الارتقاء العام. ولكلٍّ من هذه الظواهر تاريخ فلسفي طويل، نعبّر عنه بتاريخ تمدّن الأمَّة، أو تاريخ آدابها، أو علومها، أوحكومتها، أو أديانها، أو نحو ذلك. وهي أبحاث شائقة فيها فلسفة ونظر... ومن هذا القبيل تاريخ اللّغة العربيَّة»[1].

ويختم بحثه مستنتجاً ما يأتي: «فاللّغة كائن حي نامٍ خاضع لناموس الارتقاء، ولا بدَّ من توالي الدثور والتولّد فيها... أراد أصحابها ذلك أو لم يريدوا، تتولّد ألفاظ جديدة وتندثر ألفاظ قديمة على مقتضيات الأحوال لحكمة شملت سائر الموجودات»[2].

نجد من الناحية الأخرى جيل دولوز وفيليكس غاتاري يؤكّدان «أنَّ الفيلسوف صديق المفهوم، إنَّه بالقوّة مفهوم، معنى ذلك أنَّ الفلسفة ليست مجرَّد فن تشكيل وابتكار وصنع المفاهيم؛ لأنَّ المفاهيم ليست بالضرورة أشكالاً أو اكتشافات أو موادّ مصنوعة. إنَّ الفلسفة، بتدقيق أكبر، هي الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم...»[3].

من هنا تتكشّف لنا العلاقة الكامنة بين اللّغة والفكر، التي تقودنا إلى هذا التعريف ما بعد الحداثي لمَهمّات الفيلسوف، حيث نجد نوعاً من الترابط المتين القائم بين فعل التفلسف وإبداع المفاهيم. لم تعد الفلسفة تتحدّد فقط في تقديم نظريَّة خاصّة حول الكون أو الإنسان أو المعرفة، وإنَّما أصبحت نوعاً من المغامرة باللّغة ومعها، إنَّها عبارة عن جدليَّة قائمة بين اللّغة والفكر؛ إذ بات الاشتغال باللّغة أمراً مطلوباً في مسار تجديد التفكّر الفلسفي الرصين.

كذلك نجد أنَّ جرجي زيدان قد شدّد منذ عصر النهضة على ضرورة متابعة الاشتغال في اللّغة وتطويرها قائلاً: «وقد آن لنا أن نخلّص أقلامنا من قيود الجاهليَّة، ونُخرجها من سجن البداوة... وإلّا فلا نستطيع البقاء في هذا الوسط الجديد. فلا ينبغي لنا احتقار كلّ لفظ لم ينطق به أهل البادية منذ بضعة عشر قرناً، لأنَّ

---

* أكاديمية من لبنان.

1- جرجي زيدان، اللغة والفلسفة اللغوية العربيَّة، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2017، ص 162.

2- جرجي زيدان، اللغة والفلسفة اللغوية العربيَّة، م. س، ص 239.

3- انظر: جيل دولوز وفيليكس غاتاري، ما هي الفلسفة؟ ترجمة مطاع صفدي، في سلسلة: الفلسفة والتفكير الفلسفي، نصوص فلسفية مختارة ومترجمة، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ط2، 2013، الجزء الثالث، ص22.

لغة البراري والخيام لا تصلح للمدن والقصور، إلّا إذا ألبسناها لباس المدن..(...) فاستعمال اللفظ المولّد خير من إحياء اللفظ الميت، واستبقاء المولود الجديد أولى من إحياء الميت القديم...»[4].

نلحظ أنَّه مع مجيء ديانات الوحي اتّسعت العلاقة بين اللّغة والدين فاتخذ مفهوم النص بُعداً جديداً؛ إذ بات يحتوي على منطوق الخطاب الإلهي الذي يتضمَّن آيات محمَّلة بالمعنى، على المتلقّي أن يسبر أغوارها لكي يتلقّى الرسالة ويقوم بما هو مطلوب منه. فالتعمّق في اللّغة فرضٌ واجبٌ لمعرفة فحوى الرسالة. يذكر محمَّد أركون في سياق درسه لآليَّة اشتغال العقل الإسلامي نصّاً للإمام الشافعي يبرز فيه أهميَّة اللسان العربي في فهم القرآن، وتلقّي الرسالة الإلهيَّة، قائلاً: «إنَّ القرآن نزل بلسان العرب دون غيرهم، لأنَّه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهِل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجِماع معانيه وتفرّقها. ومن علِمَه انتفت عنه الشُّبَه التي دخلت على من جهِل لسانها. فكان تنبيه العامَّة على أنَّ القرآن نزل بلسان العرب خاصَّة نصيحة للمسلمين. والنصيحة لهم فرضٌ لا ينبغي تركه (...)»[5]. يعلّق أركون على النص لافتاً الانتباه إلى العلاقة اللّغوية الكامنة بين الحقيقة المتعالية والمطلقة التي أوصى بها الله الحق، وبين الصيغ اللّغويَّة المحسوسة التي تلبّستها في القرآن، وهي علاقة لا تقبل الاختزال. من هنا يأتي انهمام أركون بالتأويل من أجل فهم النص المقدَّس آخذاً في الاعتبار ليس فقط قواعد اللسان العربي، وإنَّما أيضاً آخر ما توصّل إليه علم اللسانيَّات والإنثروبولوجيا الدينيَّة في ما يتعلّق بفهم النص المقدَّس وتفكيك بُعده الرمزي.

لذا نسأل: هل من أسس واضحة تربط بين الدين واللّغة؟ لِمَ اتخذ التأويل كلّ هذه الأهميَّة في الفكر المعاصر؟

للإجابة عن هذين السؤالين سوف أتوقّف عند اللبس الذي اعترى لفظ «الكلالة» في القرآن وكيفيّة تأويل أركون للآية القرآنيَّة التي ورد فيها، بعد أن عرض تفسير الطبري وانتقده.

– في مفهوم الكلالة:

تشكّل مكانة المرأة في الشريعة الإسلاميَّة موضوعاً خصباً للنقاش والأخذ والرّد، لم تُنجز فصوله بعد وتُختم بالشمع الأحمر. يرى محمَّد أركون أنَّ المرأة قد أصبحت عرضة للمماحكات والصراعات العنيفة داخل المجتمعات الإسلاميَّة والعربيَّة. يشير إلى أنَّ أيّ مفكّر يتجرّأ ويقوم بخطوة واحدة في اتجاه «إعادة النظر في المكانة التي حدّدتها الشريعة للمرأة من خلال آيات قرآنيَّة صريحة غالباً، فإنَّه يغامر بنفسه ويحاذي عن كثب مخاطر التكفير الأكبر والخلع من أمَّة المسلمين»[6]. إنَّ الحذر الذي يلفت الانتباه إليه ناتج عن خبرة موسومة بالمعاناة طبعت محطات عدّة من حياته، هو الذي انشغل بالقرآن مدّة طويلة من عمره، واهتمَّ بدراسة آليَّات التفسير، من دون أن يلقى عمله الترحيب أو الاهتمام المطلوب من قبل الفقهاء والعلماء، لأنَّه تجرّأ وخرق دائرة المستحيل التفكير فيه التي تزداد اتساعاً.

أراد في سياق أبحاثه أن يتوقف عند الجزء الثاني من الآية الثانية عشرة من سورة النساء، حيث يرد لفظ «كلالة». اكتشف أنَّ «رهانات المناقشة المتمحورة حول طريقة قراءة كلمة «كلالة» ومعناها هي من الخطورة والأهميَّة بحيث إنَّ مجمل المسألة يُمكنه أن يساعدنا للمرَّة الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي على بلورة تيولوجيا –إناسيَّة–منطقيَّة للوحي»[7].

هناك قراءة إسلاميَّة تقليديَّة للفظ الكلالة يعرضها أركون في خطوة أولى، لكي ينتقل في ما بعد إلى نقد هذه القراءة من خلال فهمه لهذا اللفظ انطلاقاً ممَّا توفره علوم اللّغة والإنسان والمجتمع من معطيات تُعينه في عمليَّة سبر أغوار المعنى.

1. الكلالة في المفهوم الإسلامي:

يعتمد أركون بشكل أساس، لكي يعرض المفهوم الإسلامي للفظ «الكلالة»، على قراءة أحد أبرز المفسّرين أبي جعفر محمَّد بن جرير الطبري (225 – 310 هـ)، من خلال ما جاء به في مؤلَّفه الشهير «جامع البيان في تأويل القرآن»، لكي يعيد النظر تالياً

4- جرجي زيدان، م.س، ص 239.

5- محمَّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط1، 1986، ص 73.

6- محمَّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط1، 1991، ص19.

7- محمَّد أركون، م. س، ص 25.

في هذا التفسير انطلاقاً من منهجيَّة النقد التاريخيَّة المنفتحة على آخر مكتسبات علوم اللّغة والإنسان والمجتمع. لم يشأ أن يكتفي بالمنهج البياني الذي اتبعه الطبري في تفسير الألفاظ والعبارات القرآنيَّة. تجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الطبري عُرف بانتمائه إلى المذهب الشافعي بداية، ومن ثمَّ قام بتأسيس مذهب منفرد، فصار له أتباع ومقلّدون.

يعود أركون إلى سورة النساء، تحديداً إلى الجزء الثاني من الآية الثانية عشرة، لكي يبحث عن معنى لفظ «الكلالة» الذي دارت حوله مناقشات عدّة . تقول الآية:

«... وإن كان رجلٌ يُورَثُ كلالةً أو امرأةٌ، وله أخٌ أو أختٌ، فلكلِّ واحدٍ منهما السدسُ فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعدِ وصيةٍ يُوصَى بها أو ديْنٍ غيرَ مُضارٍ وصيةً من الله والله عليمٌ حليمٌ». «سورة النساء، الآية رقم 12»

يبدو أنَّ الخلاف بين قراءة الطبري وقراءة أركون يكمن هنا في كيفيَّة تشكيل الآية. قام أركون بعرض هذه الآية من دون إعراب ولا حركات على بعض الناطقين بالعربيَّة كلغة أم، فاكتشف أمراً مدهشاً. وجد أنَّ الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب، قاموا بتلاوة الآية كما وردت في القرآن، إعراباً وتشكيلاً. يعلّق أركون هنا معتبراً أنَّ هذه القراءة كان قد تمّ اعتمادها بعد نقاش مطوّل من جهة المفسرين التقليديين، وتمَّ فرضها بعد ذاك في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل.

لكنَّه، في المقابل، وجد أنَّ الذين لم يحفظوا القرآن عن ظهر قلب، إنَّما اتّبعوا ملكة الكفاءة الخاصَّة بقواعد اللغة العربيَّة، قاموا بقراءة الآية بشكل مغاير، يخالف ما استبعده تفسير الطبري. يلحظ أركون أنَّ هناك خلافات يذكرها الطبري تخصّ تشكيل فعلين وردا في الآية، أو كيفيَّة بنائهما للمجهول أم للمعلوم، الفعلان هما: يورث ويوصي.

يعتمد الطبري في منهجيته في التفسير على الأخبار المرتكزة على الإسناد. يورد مجموعة من الأخبار يصل عددها إلى سبعة وعشرين، من أجل التوصّل إلى تفسير لفظ كلالة والكشف عن معناه الحق. هذه القصص منسوجة على نحو حكايات السيرة النبويَّة، يهدف من خلالها إلى إبقاء لفظ «كلالة» من دون معنى واضح، مثبتاً الغموض الذي يلفّه، بحجَّة أنَّ المسألة سبق أن طُرحت في زمن النبي ولم يبتّها بشكل واضح وصريح، بحسب ما يعتقد الطبري.

الفعلان الواردان في الآية: يورث ويوصي، يُمكن أن يُقرأا بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم، كما جاء في التفسير المعتمد. فإذا بُني الفعلان للمعلوم تولّد معنى مغاير عن الذي سينجلي في حال تمَّ بناء الفعلين للمجهول. نجد أنَّ الطبري يحسم الأمر عندما يقرأ هذين الفعلين قراءة مبنيَّة للمجهول.

لقد ألحَّ الطبري على إبقاء المعنى غير واضح، لأنَّ تحديده سيؤدّي برأي أركون إلى زعزعة نظام الإرث العربي السائد قبل الإسلام. حاول الطبري بقوَّة «إبقاء كلمة «الكلالة» من دون معنى؛ أي إظهار العجز عن تحديد معناها. ويلحظ أركون أنَّ «الآية (176) من سورة النساء نفسها تحمل شهادة على راهنيَّة المشكلة وإلحاحها وأنَّها قد طُرحت في زمن النبي». (المصدر السابق، ص52). كما يرى في هذا السياق أنَّ أمور الإرث كانت تشغل بال المؤمنين أيام النبي، وأنَّ مكانة الكلالة قد أحدثت وضعاً جديداً بإمكانه أن يؤدّي إلى تغيير جذري في ما اعتاد عليه العرب سابقاً. ويشير إلى أنَّ هذا ما أدَّى الى امتناع عمر عن الكشف عن معنى اللفظ الحقيقي. كانت الروايات التي سردها الطبري تتوقف عند ذكر شخصيَّة عمر بن الخطاب بشكل أساس نظراً الى إصراره على معرفة معنى الكلالة.

جاء في الآية (176) من سورة النساء ما يلي:

«يَستَفْتُونَكَ قُلِ الله يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ * إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ * وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ * فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ * وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ * يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا * وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». «سورة النساء، الآية 176»

يشير أركون إلى أنَّ النبي كان يكتفي بالإحالة إلى هذه الآية في كلّ مرَّة كان عمر يسأله عن معنى الكلالة. ويعلّق معتبراً أنَّ هذه الآية تشرح طريقة توزيع الإرث من دون أن توضّح فعليّاً معنى

الكلالة. كلّ ما تكشفه يكمن في أنَّ المرء عندما يموت من غير أن يترك وراءه طفلاً، يجسّد حالة من حالات الكلالة. وهذا برأيه ما يبرّر قراءة فعل «يُورَث» في الآية (12) مبنياً للمجهول وليس للمعلوم. لكنَّه يجد نفسه مضطراً في الوقت عينه إلى أن يسأل عن السبب الذي دفع الطبري الى ذكر كلّ الروايات التي تبرز قلق عمر وتساؤلات معاصريه الملحّة، رغم أنَّ الآية (176) قد حلّت المسألة ووضَّحت المعنى.

يَلفت أركون الانتباه إلى أنَّ التفسير التقليدي للقرآن يقع في التناقض، إذ لا يتردّد في حسم المشكلة من جهة، ويعترف بالغموض الكامل الذي يعتريها من جهة أخرى.

يلحظ مفكّرنا في هذا السياق أمراً بديهياً هامّاً يكمن في موقف المفسّر التقليدي الذي يحترم مبدئيّاً الكلام الإلهي، من دون أن يتردّد في المقابل في تفسير الكلالة ضمن المعنى الذي تفرضه حاجة الأمَّة، ومتطلبات العرف القائم، واستراتيجيَّة ضبط ومراقبة الأرزاق في المجتمع العربي آنذاك. برأيه، هنا تكمن كلّ الرهانات المخفيَّة لأيّ تشريع يخصُّ مشكلة الإرث.

إنَّ هذا الأمر الواقع قد دفع أركون إلى البحث في ما وراء هذه الحالة الخاصَّة لكي يطرح مسألة «تقييم المسافة الكائنة بين هدف القانون أو مقصده في القرآن، وبين الأهداف العمليَّة المحسوسة للقوانين القضائيَّة التي تشكّلت في ما بعد ضمن السياقات والظروف التاريخيَّة الأكثر تنوّعاً وتقلّباً»[8].

يهمُّ أركون أن يشير إلى الجهد الذي بذله المفسّرون في التعاطي مع القرآن لكي يحافظوا على النظام السابق داخل المجتمع من دون أن يعدّلوا فيه، لأنَّه كان يتحكّم في انتقال الأملاك والأرزاق بين الناس. من هنا يَفهم كثرة الروايات والجهد المبذول من قبل الطبري لكي يُبقي لفظ الكلالة مبهماً، تفادياً لإحلال واقع جديد في ما يخصُّ الإرث. يبقى لنا أن نبيّن كيفيَّة قراءة أركون للآية (12) من سورة النساء. ما أسس هذه القراءة؟ وما تفسيره لعدم قيام الطبري بالبت نهائيّاً في هذه المسألة؟

2 . الكلالة في مفهوم أركون:

يتعاطى أركون مع تفسير لفظ الكلالة انسجاماً مع منهجيَّة النقد التاريخي والفلسفي التي ينطلق منها، وهي ترتكز على الحفر والتفكيك والاستفادة من الفيلولوجيا ومناهج علوم الإنسان واللغة والمجتمع. سوف ينطلق أوّلاً من دراسة لافتة قدّمها المستشرق الأمريكي ديفيد باورز (David Powers) تمتاز بجرأتها الفكريَّة، نُشرت تحت عنوان: «دراسات في القرآن والحديث، تشكّل القانون الإسلامي الخاص بالإرث». قام المؤلف بدراسة فيلولوجيَّة للفظ الكلالة من خلال دراسة نقديَّة لتفسير الطبري. يُبدي أركون تقديره لهذه الدراسة، ويُعرب عن أسفه لأنَّها لم تصدر عن باحث عربي أو مسلم. لكنَّه يقدّم في ما بعد ملاحظاته النقديَّة، مميزاً بين منهجيته التي أطلق عليها اسم «الإسلاميَّات التطبيقيَّة» ومنهجيَّة المستشرقين المجتزأة والاختزاليَّة التي لا تقوم بمحاولة تأويليَّة لموضوع بحثها بعيداً عن الالتزام المعرفي الكامل. ينطلق المنهج الفيلولوجي الذي اعتمده باورز في اتجاه فحص الأخبار المنقولة لكي يتأكّد أوّلاً من صحّتها، ويحدّد التواريخ، ويبرهن على حصول الأحداث بالفعل، والتوقّف عند النصوص لاستخراج معانيها. يرى أركون أنَّ باورز يستنفد مختلف المصادر اللّغويَّة التي توفرها اللغات الساميَّة كالعبريَّة والأكاديَّة والآراميَّة والسريانيَّة، لكي يتوصَّل إلى المعنى الحقيقي للجذر اللغوي «كلل»، ما يمكّنه من ثَمَّ من فهم معنى لفظ «كلالة».

يعلن باورز أنَّ الطبري كان قد أهمل ذكر ثلاثة عشر خبراً أو شهادة؛ لأنَّها تأتي بتفسير مغاير لما أراد أن يبرهنه من خلال تفسيره الخاص. يعلّق أركون هنا، معتبراً ذلك من عادة الطبري. «فهو يحرص كلَّ الحرص على تثبيت التفسير على خط واحد وذلك بواسطة إلحاحه على ضرورة تبنّي الحلول والمعاني التي يتبناها أهل الإسلام أو أهل القبلة بحسب تعبيره الخاص بالذات. وهذان التعبيران يتيحان له أن يتجاوز مسألة الشقاق أو الخلاف الناجم بين المسلمين: من شيعة، وسنَّة، ومعتزلة، وخوارج،... إلخ، ونحن نعلم أنَّه كان حريصاً على وحدة المسلمين»[9].

ويضيف أركون، في سياق حديثه عن الظروف التاريخيَّة التي أثّرت في عمل الطبري، أنَّ له ميزة مهمَّة تكمن في أنَّه حفظ آثار

8- محمَّد أركون، م. س، ص 55.

9- محمَّد أركون، م. ن، ص 43.

المناقشات العنيفة التي حصلت بين المسلمين، حتى ولو أنَّ هذه الآثار خفيفة لديه. ويشير إلى أنَّه بعد الطبري ترسَّخ الرأي الواحد المستقيم أو ما يُعرف بالأرثوذكسيَّة الإسلاميَّة.

بالعودة إلى قراءة باورز لتفسير الطبري، نجد أنَّ أركون يَعدّها خطوة أولى ضروريَّة لكنَّها غير كافية، لأنَّها لم تتمكّن من حسم الموقف وتقديم معنى لفظ كلالة. إنَّ مقاربة باورز للأخبار السبعة والعشرين التي أوردها الطبري، بالإضافة إلى الثلاثة عشر خبراً غير المذكورة لديه، أسهمت في الكشف بصراحة عن محدوديَّة المنهجيَّة الفيلولوجيَّة التي لم تتمكّن من تجاوز الحلول المفروضة من قبل التراث الإسلامي، على الرغم من أنَّها طعنت ببعض معطياتها. فما هو الجديد الذي أتت به قراءة أركون التفكيكيَّة في نهاية المطاف؟

كخطوة أولى، كما سبق أن أشرنا، قام بعرض الآية غير المشكَّلة على بعض المؤمنين فحصل على قراءتين: الأولى جاءت من قبل الذين حفظوا القرآن من دون التمتّع بالكفاءة القواعديَّة واللغويَّة العربيَّة مطابقة للنموذج الذي فرضه الطبري، وهي بناء فعلَي «يورث ويوصي» للمجهول. الأمر الذي يجعل كلمة امرأة الواردة في الآية الثانية عشرة من سورة النساء مفعولاً به مباشراً، مثل كلمة كلالة بالتمام. أمَّا القراءة الثانية، فقد اعتمدت على الكفاءة في قواعد اللغة العربيَّة، فبنت الفعلين المذكورين للمعلوم. هذا الأمر يخالف كليَّاً ما جاء في القراءة الأولى. تأتي القراءة على الشكل التالي: «وإن كان رجلٌ يُورِثُ كلالةً أو امرأةً»، وهي «القراءة الطبيعيَّة المناسبة للفطرة العربيَّة والذوق العربي السليم والملكة اللغويَّة أو الكفاءة اللغويَّة للناطقين بالعربيَّة»[10].

يرى أركون أنَّ القراءة التي فُرضت من قبل الفقهاء للآية المذكورة «صعبة جداً وملتوية وعسرة على الذوق اللّغوي العربي»، وهي تحتاج إلى كمٍّ من الشروحات والتبريرات القواعديَّة واللغويَّة. القراءة الفقهيَّة تأتي على الشكل الآتي: «وإن كان رجلٌ يُورَثُ كلالةً أو امرأةٌ (...)»، هذا التشكيل يجعل القراءة صعبة على الذوق العربي السليم.

يشير أركون إلى أهميَّة قراءة الطبري، لأنَّها تعكس النهج الذي اتبعته الأرثوذكسيَّة في ذلك الحين من أجل فرض نمط خاص بالقراءة والتفسير. ويلحظ أنَّ الإجماع الذي كان سائداً في تلك الحقبة هو إجماع الأغلبيَّة العدديَة، لم يكن من صلب انهمامه تقييم الرهانات اللّاهوتيَّة والقانونيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة على وجه الخصوص. كلّ هذه الرهانات أدّت الى حذف قراءة أخرى أدقّ وأكثر قرباً من المنطق على صعيدي اللّغة والقواعد العربيَّة السليمة.

إنَّه لا يُنكر أنَّ العلماء المسلمين «قد اهتمّوا بنقد سلاسل الإسناد من أجل التأكّد من صحة الأخبار المنقولة. ولكنَّهم فعلوا ذلك ضمن إطار كتابة التاريخ السائدة في زمنهم بكلّ محدوديتها وإمكانياتها. ثمَّ جاء النقد الفيلولوجي للمستشرقين، وهو لم يفعل إلَّا أن زاد من حدَّة هذه المنهجيَّة التفصيليَّة ودفعها في اتجاه وضعي بحت (من مثل الاهتمام بتحديد التواريخ الدقيقة، والتأكّد من ماديَّة الوقائع أو الأخبار المنقولة، (...) وتصويب النصوص ودلالاتها أو معانيها، ...)»[11].

إنَّ ما قام به المشتسرقون يُعدّ خطوةً أولى ضروريَّة، لكن يجب عدم التوقف عندها. فمعنى لفظ كلالة بقي غير محسوم بعد كلّ ما جاء به باورز من فرضيَّات وتحرّيات فيلولوجيَّة. لكنَّ عمل التحرّي الذي قام به كان ضروريّاً للغاية، باعتباره بداية البحث عن المعنى، إنَّما يجب إكماله بخطوات تالية لا تقلُّ أهميَّة عنه. يريد التوجّه إلى الوعي الإيماني لكي يبرهن له كيفيَّة المرور في مجال التفسير «من مرحلة الكلام الحق لله (أي الوحي)، إلى مرحلة الكلام الحق للفقيه العالِم بأصول الدين وأصول الفقه، وذلك من أجل ضمان الإيمان الحق لكلّ المؤمنين»[12].

إنَّ تعبير أركون هذا لن يُقبل بالطبع أو يُرحّب به، لأنَّه يمسُّ قدسيَّةَ التفسير، فلا يضعه في مقام الكلام الموحى، بل يتعاطى معه بموضوعيَّة علميَّة، مفنّداً حيثياته. هذا المسار غير ملائم، لأنَّه مغاير أيضاً للنهج الذي يتّبعه النقد الإسلامي التقليدي لعمليَّة إسناد الأخبار، كما هو مغاير في الوقت عينه لمنهجيَّة النقد الفيلولوجي لدى المستشرقين.

10- محمّد أركون، م. س، ص 36.

11- محمَّد أركون، م. س، ص 39.

12- محمَّد أركون، م. ن، ص 41-42.

انهمّ أركون بتحليل الأخبار التي نقلها الطبري حول لفظ الكلالة، بهدف إظهار حرصه على تحقيق إجماع الأمّة، على الرّغم من الثمن المُضحّى به على مستوى «البحث عن المعنى». فالإجماع زمن الطبري يجسّد «التعبير الصحيح والمقدَّس عن المقصد الإلهي المتضمّن في كلّ الوحي»[13].

يختار أركون مجموعة من الأخبار التي أوردها الطبري بهدف قراءتها وتحليلها محاولاً الكشف عن السبب في التردّد بخصوص البتّ في معنى الكلالة. لن يتطرَّق إلى طرح صحَّة هذه الأخبار كما فعل المفسّرون التقليديون أو المستشرقون. يختار أن يُقارب الموضوع انطلاقاً من مستويين: يحاول المستوى الأوَّل اكتشاف المعنى المباشر للأخبار، وتلخيص المسلّمات التي تفرض نفسها على الوعي الإيماني الإسلامي. يدرس المستوى الثاني مختلف «تقنيات الإخراج الأدبي أو القصصي» التي وردت في الوحي، وكيفيَّة تعميم هذا الإخراج على الصعيد الشعبي لكي يتمّ الانتقال من القول الحقّ إلى الإيمان الحقّ. هذا المسار وجّه تعاطي أركون ليس فقط مع تفسير الطبري وإنّما مع النصوص التفسيريَّة التقليديَّة على وجه العموم[14].

أودّ أن أشير إلى أنَّ عمليَّة الانتقال من الوحي إلى التفسير شغلت أركون مطوّلاً؛ حاول أن يبيّن مراراً الوهم المسيطر على الوعي الإسلامي ككل، وهو الاعتقاد بأنَّ تفسير الفقهاء للكلام الإلهي هو جزء من هذا الكلام؛ أي إنَّه معصوم مثله، لأنَّه يستند إلى الوحي بالدرجة الأولى. حاول أن يظهر المسافة الفاصلة بين الحقيقة المتعالية للوحي، وبين الحقيقة التي يعلنها المفسّرون المرتبطون بظروف تاريخيَّة معيّنة، وصراعات محتدمة من حولهم. يشدّد على انخراطهم في عصرهم بكلّ ما يحمل من أُطرٍ معرفيَّة، واجتماعيَّة، وسياسيَّة. كما يشير إلى أنَّ استخدام فنّ السرد والحكاية قد أدَّى إلى «تغليب التصوُّرات الخياليَّة على العقل التاريخي»، وذلك بهدف توليد إيمان لا ينفصل عن المتخيّل الاجتماعي للمؤمنين. إنَّ أسلوب السرد والقصص يُشبع رغبة الخيال وتعطّشه إلى ما هو مدهش. لكنَّ المشكل يكمن هنا في كيفيَّة جعل قرّاء اليوم، إلى أيّ مذهب انتموا، يعون الفرق بين مرحلتين رئيستين: مرحلة التراث الشفهي في البداية، ومرحلة الانتقال إلى الممارسة المنطقيَّة والاستدلاليَّة للتراث الكتابي.

هناك خاصيَّة تُميّز نظام المعقوليَّة في البداية قبل الانتقال إلى مرحلة التدوين والتوثيق الكتابي، إنَّها بحسب أركون «الاختلافات النفسيَّة واللّغويَّة والاجتماعيَّة-الثقافيَّة» بين زمنين: الشفاهي والكتابي. هذه الملاحظة المنهجيَّة لم تكن واردة عند الفقهاء وعلماء الكلام المسلمين عندما درسوا الوحي. لقد حصروا عملهم بالقوانين وبكيفيَّة حمايتها ممَّا هو غريب وخارج عنها، واهتمُّوا بتطبيقها على أكمل وجه. كما أنَّ المستشرقين أهملوا في الوقت عينه ما يسمّيه أركون «الشروط المحيطة بإنتاج المعنى في سياق شفهي أو في سياق كتابي، مثلهم في ذلك مثل العلماء التقليديين»[15].

يوضح أركون الأمر عندما يتوقف عند روايتين يوردهما الطبري: الرواية الأولى تحكي عن ثعبان ظهر فجأة في الغرفة حيث كان عمر بن الخطاب، وهو على وشك إعطاء معنى لفظ الكلالة، فامتنع. أمَّا الرواية الثانية، فتُنقَل عن جابر بن عبد الله الذي يحكي كيف أنَّ النبي غسله بماء وضوئه حين كان مغمىً عليه، فأفاق وسأله عن كيفيَّة قضاء ماله، فلم يُجبه شيئاً حتى نزلت آية الميراث؛ أي الآية (176) من سورة النساء، السابق ذكرها في القسم الأوَّل من هذا المبحث.

يسجّل مفكّرنا ملاحظته بعد التأمّل في الروايتين جيداً؛ إذ يشير إلى أنَّ ما تمَّت روايته لم يولّد أيَّ اعتراض أو انتقاد عندما كانت الروايتان تُنقلان شفهيَّاً، فيسمعهما المؤمنون ويتقبّلونهما، لأنَّ هؤلاء المؤمنين ينتمون إلى «دائرة العجيب المدهش والساحر الخلّاب»، بحسب رأي أركون. إنَّهم «يدخلون في دائرة الإرادة الغيبيَّة لله، حيث تَتلقّى الأفكار والأوضاع مباشرة دلالة مؤكّدة ونهائيَّة لا تقبل النقاش»[16].

أمَّا عندما يتمّ الانتقال إلى مرحلة الكتابة، فالأمر سيختلف بالكامل. فالانطباع الذي ولّدته هاتان الرّوايتان وأمثالُها من

13- محمَّد أركون، م. ن، ص 45.

14- محمَّد أركون، م. ن، ص 50-51.

15- محمَّد أركون، م. س، ص 58.

16- محمَّد أركون، م. ن، ص 59.

الحكايات الشفهيَّة المرتكزة على أسلوب العجيب المدهش قد فقد الكثير من قوَّته ومن وقعه في النفوس. فجاءت بالتالي القراءة النقديَّة لكي تمحوه كليّاً بحجَّة أنَّه ينتمي إلى «دائرة الخرافة أو علم المقدَّسات والقدّيسين»؛ أي إلى «دائرة الظواهر المميِّزة للوعي الأسطوري، ولنمط المعرفة المناسبة له»[17].

يتوقف أركون في سياق بحثه عن معنى الكلالة عند أمر لافت في مجال الإرث، وهو تمييز القرآن بين التوريث من دون وصيَّة والتوريث بوصية. فيذكر أربع آيات من سورة البقرة لا تعترف فقط بحقّ كلّ مؤمن في حريَّة التوريث لمن يشاء، إنَّما تعلن واجب المؤمن التوريث بواسطة ترك وصيَّة بما يملك، لكلّ من له الحقّ في ذلك، عن طريق وصيَّة للأبوين وللأقارب وللزوجات؛ إذ بإمكانه توريثهم بإرادته الصريحة أو حرمانهم إن شاء. الآيات التي هي موضوع البحث تأتي وفق الترتيب الآتي: رقم 180–181–182 و240 من سورة البقرة. لكنَّ أركون يشير إلى أنَّ هذه الآيات قد نُسخت؛ أي أبطلت من قِبل الآيتين 11 و12 من سورة النساء، ويفضِّل استخدام عبارة «أعلنوا عن أنَّها باطلة أو منسوخة»، إشارة إلى تدخّل المفسّرين والفقهاء. من هنا يَفهم سبب الضغوط التي جعلت الطبري ومن سواه يبنون الفعل «يوصي» للمجهول وليس للمعلوم الوارد في الآية (12) من سورة النساء التي سبق ذكرها، وذلك خلافاً لما يتوقعه الذوق العربي والكفاءة اللغويَّة. يَستنتج من ثَمَّ أنَّنا «أمام إرادة صريحة ومعتمدة تهدف إلى حصر حريَّة التوريث؛ بل حتى إلى إلغائها على الرّغم من أنَّ القرآن قد نصَّ عليها صراحة في الآيات المذكورة من سورة البقرة. بمعنى آخر إنَّ المشرّعين من البشر (أي الفقهاء) قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنيَّة من أجل تشكيل «علم للتوريث» يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعيَّة–الاقتصادية الخاصَّة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل (أو بالأحرى الخاصَّة بالفئات الاجتماعيَّة التي اشتغلوا داخلها لكي نكون أكثر دقة) بكلّ مصالح هذه الفئات وعاداتها وتقاليدها»[18].

نلحظ بوضوح جرأة أركون في هذا النصّ الذي يبرز تقدُّم منهجيَّة النقد التاريخي لديه، وعدم اكتفائه بعلم البيان فقط من أجل المزيد من فهم الآيات القرآنيَّة. لا يتردّد في اتهام الفقهاء بمخالفة الآيات القرآنيَّة بغية الحفاظ على نظام التوريث السائد في المجتمعات العربيَّة قبل الإسلام، وتفادي الفوضى، والرضوخ لضغط العرف القائم في ما يتعلّق بانتقال الأرزاق. هذه محاولة لافتة قام بها الفقهاء لضبط الوضع في المجتمعات، كان أركون قد أصرَّ على الإشارة إليها في أكثر من مناسبة. فما يحقّ للفقهاء لا يحقّ طبعاً لسواهم من المفكّرين المعاصرين الذين يغارون على الفكر الإسلامي ويتعاطون معه بجديَّة ورصانة.

إنَّ مبدأ النسخ قد أسهم في إبطال الآيات الأربع الآنفة الذكر، بالإضافة إلى بناء الفعل «يوصي» للمجهول في الآية (12) من سورة النساء. يرى أركون هنا أنَّه إذا كان حسم مسألة الكلالة والتوصّل إلى المعنى الحقّ أمراً صعباً، فهو في المقابل يفتح مجال البحث في قضيَّة الناسخ والمنسوخ، في أسسها وحيثيّاتها.

يعود أركون إلى القرآن والفقهاء لكي يبحث في مفهوم النسخ، فيجد أنَّه يرد في ثلاثة معانٍ:

ـ المعنى الأوَّل: تُبيّنه الآية رقم (106) من سورة البقرة، والآية (52) من سورة الحج، وهو يفيد الإلغاء والإبطال.

ـ المعنى الثاني: يَظهر في الآية رقم (29) من سورة الجاثية، وهو يفيد الكتابة.

ـ المعنى الثالث: تكشفه «مناقشات الأصوليين» كلّما واجهوا نصوصاً متناقضة، وهو يفيد استبدال نصٍّ بنصٍّ آخر، أو استبدال نصٍّ لاحق بنصٍّ سابق.

انطلاقاً ممَّا تقدَّم، يرى أركون أنَّ الفقهاء قاموا باختيار النصّ الذي يصبّ في خانة التوفيق والانسجام بين الأحكام الشرعيَّة. لكنَّ هذا الأمر يقوم على فرضيَّة تقضي بمعرفة «الترتيب الزمني الحقيقي لنزول الآيات القرآنيَّة بشكل لا يقبل الشكّ». والخلاف في هذا الخصوص لم يُحسم في الماضي ولا في الحاضر. ويشير في هذا السياق إلى أنَّ فخر الدين الرازي كان قد تحدَّث عن مشكلة تتعلّق بقبول مبدأ النسخ. إنَّه عندما تُنسخ آية ما من قِبَل أخرى، فهذا أمر يؤدّي إلى إثارة مشكلة لا هوتيَّة أهملها الفقهاء في السابق؛ أي

17- محمَّد أركون، م. ن، ص 59-60.

18- محمَّد أركون، م. ن، ص 66-67.

أنَّ «إبطال آية قرآنية معيَّنة يفترض وجود تناقض في الأصل الذي تشكّله كلّ آية بصفتها كلام الله. وبالتالي ينبغي تجنّب هذا العمل بقدر الإمكان؛ (إذ لا ينبغي إبطال كلام الله)»[19].

يفتح هنا أركون باب النقاش حول مسألة الناسخ والمنسوخ ويربطها بشكل وثيق بإمكانيَّة معرفة الترتيب الزّمني لنزول الآيات القرآنيَّة، لكي يُصار في ما بعد إلى تحديد الآية الناسخة والآية المنسوخة. وهو يعرف تماماً أنَّه أمرٌ صعبُ التحقّق نظراً إلى اعتبارات عدّة تتعلّق بجمع آيات القرآن وترتيبها انطلاقاً من معرفة تسلسلها الزمني.

خاتمة:

وبعد،

يبقى لفظ «كلالة» يبحث عن معناه على رجاء اللقاء، كما يبقى مجال الحفر والتفكيك مشرَّعاً للعمل الجدّي والرصين. لم يُحسم الأمر حتى في نصّ محمَّد أركون الذي اعتمدنا عليه بشكل أساس وهو: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، على الرّغم من أنَّ رغبة القارئ بعد كلّ هذا التشويق تكمن في معرفة ما سيؤول إليه معنى الكلالة. لا بدَّ من أنَّ لذلك سبباً وجيهاً في رأيي الخاص، أحتفظُ به للخلاصة لاحقاً.

لكن أودُّ أن أشير هنا إلى أنَّه لفت نظري، حين اشتغلت على النصّ الأركوني، هامش وارد في الصفحة 54، وضعه هاشم صالح، مترجم النصّ والمعلّق عليه، في سياق تفسيره لفكرة الرّهانات التي يُخفيها كلّ تشريع يخصّ مشكلة الإرث في الإسلام. مساحة الهامش تحتلّ نصف الصفحة تقريباً، يورد فيها صالح تفسيره للواقع الاجتماعي الذي كان سائداً قبل الإسلام، ولكيفيَّة مراقبة وضبط سريان الأرزاق الذي ذكره النصّ الأركوني في المتن، مشيراً، كما قال أركون، إلى الدور الذي أدّاه الفقهاء آنذاك من أجل المحافظة على النظام السابق، وذلك على الرّغم ممّا جاء في القرآن من تعديل أو حتى تغيير في هذا الخصوص. الغريب في الأمر كله أنّني لم أعثر في كلّ الكتاب الذي بين يديَّ على معنى لفظ كلالة الذي بقي معلّقاً قيد البحث والتدقيق، إلّا في هذا الهامش الآنف الذكر. يُفاجَأ القارئ بمعلومة طُبعت بالخطّ الرفيع، في نهاية الهامش، تفيد مباشرة معنى الكلالة، قد يكون المترجم قد أوردها على مسؤوليته الخاصَّة، كما يشير في المقدّمة، في سياق التمييز بين هوامشه وهوامش المؤلّف.

يقول هاشم صالح مفسّراً معنى كلمة كلالة ما يأتي: «فالواقع أنَّ معناها هو «الكَنّة» أي زوجة الابن، وبالتالي إذا ما مات الابن يعني انتقال وِرثته إلى زوجته وربَّما إلى عائلة أخرى، وهذا ما يهدّد نظام الإرث العربي كلّه. ولا يمكن للفقهاء أن يسمحوا بحصول ذلك، حتى ولو عارضوا القرآن، أو تحايلوا على تفسيره»[20].

من هنا السؤال: هل اطّلع محمَّد أركون على ما أورده هاشم صالح في هامش النسخة العربيَّة للنص؟ لماذا لم يعلّق على التعليق؟ هل كان بالفعل مقتنعاً بإعطاء هذا المعنى للفظ الكلالة؟ وإن كان الجواب بالإيجاب؛ فلماذا لم يبتّ الأمر بنفسه؛ بل تركه لمعرِّب نصوصه؟

خلاصة القول، بعد هذا التجوال في رحاب الإرث وآليّة التوريث، الذي فرضه علينا التوقف عند لفظ «كلالة» القرآني وكيفيَّة سبر معناه، يمكن أن نذكر الملاحظات الآتية:

– أولاً: لم يكن همّ أركون، من خلال التطرُّق إلى هذا المجال، أن يبتّ نهائياً في معنى الكلالة، أو أن يرجّح معنى على آخر. همّه الأساس يبقى معرفيّاً أكثر ممَّا هو فيلولوجي أو بياني. كان يودّ أن يسلّط الضوء على أهميَّة وضرورة القيام بمراجعة نقديَّة لما أتى به المستشرقون في مِنهاجهم الفيلولوجي، وما أصدره المفسّرون والفقهاء من آراء وأحكام تبعاً لمناهجهم البياني الصرف. من هنا لم نعثر على معنى واضح وصريح للفظ الكلالة في نصّه، وذلك إصراراً منه على لفت الانتباه إلى واجب تأويل حال الغموض المتعمَّد الذي لفّ محاولات تفسير هذا اللفظ القرآني. المهم إذاً الذهاب عميقاً لمعرفة سبب الغموض الكامن وراء عدم الكشف عن معنى اللفظ في حدّ ذاته. إنَّ المحافظة على الغموض مطلوبة كما رأينا لكي تتمّ عمليَّة سريان الأرزاق بخير وسلامة انسجاماً مع ما كان سائداً من أعراف لدى القبائل قبل الإسلام.

19- محمَّد أركون، م. س. ص 71.

20- محمَّد أركون، م. ن. ص 54.

– ثانياً: يرى أركون، من خلال الأبحاث والتحرّيات والحفر في طبقات تاريخ الفكر الإسلامي المتراكمة، أنَّ المصدر الأساس للفقه والتشريع ليس هو القرآن في حدّ ذاته، بقدر ما هو التفسير الذي قام به العلماء. ومن ثمَّ إنَّ قراءة الفقهاء للقرآن، وكيفيَّة تفسيرهم لآياته، انطلاقاً من المعارف اللغويَّة السائدة في عصرهم، تحتاج اليوم، أكثر من أيّ وقت مضى، إلى مراجعة نقديَّة، وإعادة قراءة في ضوء ما توفّره المنهجيَّة التاريخيَّة الحديثة، وهي منهجيَّة متعدّدة الأبعاد والمقاربات.

– ثالثاً: إنَّ لفظ الكلالة الذي يمكنه أن يبقى بلا معنى واضح، كما يمكنه أن يرتبط بالأسرار التي لم يشأ الله أن يكشفها، قد تحوّل في نظر أركون إلى أمر إيجابي، عندما أصبح حجَّة تُستخدم في تدعيم الإيمان بمقاصد الله، وجعل المؤمن ينخرط في دائرة العجيب المدهش، وتحويل آثار المعنى إلى معنى مقدَّسٍ متعالٍ.

من هنا يشير أركون إلى «الحجم الهائل للقطيعة المعرفيَّة» التي تبرز كلما تمّ الانتقال من المستوى الشفهي –أي الروايات والحكايات التي تمَّ تداولها لتحديد معنى الكلالة– إلى المستوى الكتابي للعقل الذي يقطع مع الغيب –أي تفسير الطبري هنا– من أجل الكشف عن المعنى المجهول. إنَّ تحليل هذه القفزة النوعيَّة هو ما يهمّه تحديداً، بالإضافة إلى نقد ما يسمّيه «المعرفة المبجَّلة» التي يعتمدها علماء التفسير والقانون. ينادي بذلك انطلاقاً من علم نفس المعرفة، ودراسة الأنماط الألسنيَّة والسيميائيَّة لعمليَّة توليد المعنى.

– رابعاً: أراد أركون، من خلال بحثه عن معنى الكلالة، أن يشير إلى الهوَّة الكبيرة التي حفرها المفسّرون والقضاة بين النظام التشريعي الذي فرضه القرآن من جهة، وبين النظام الذي بلورته الدولة الخلافيَّة، ومن ثمَّ الدولة الإسلاميَّة من جهة ثانية. بتعبير آخر، إنَّه من خلال درسه الحالة الخاصَّة بمسألة الكلالة أراد أن يُسلّط الضوء على المسافة القائمة بين ما يدعوه «مقاصد القرآن» وبين ما دعاه الشاطبي «مقاصد الشريعة». عمل إذاً على إبراز الفرق القائم بين القانون أو «مقصِده في القرآن» من جهة، وبين «الأهداف العمليَّة المحسوسة» للأحكام والقوانين القضائيَّة من جهة أخرى، ولاسيَّما أنَّ هذه القوانين قد تشكّلت في سياقات وظروف تاريخيَّة متنوّعة ومتقلّبة.

هدفه في كلّ ذلك صريح وواضح: «قطع الطريق على رجال الدين المعاصرين الذين لا يتورّعون عن اتهام الناس بالكفر، إمَّا من أجل الحفاظ على امتيازاتهم واحتكار نطاق المقدَّس وتسيير شؤونه، وإمَّا لأنَّهم غير قادرين من الناحية العقليَّة والثقافيَّة على إدراك التاريخيَّة العميقة لكلّ ذلك العمل الذي أنجزه الفقهاء والأصوليون الأوائل من أجل ترسيخ تلك الصورة المثاليَّة والتقديسيَّة القائلة بوجود تطابق كلّي بين مضامين الأحكام التي بلورها وبين نصّ الوحي، أقول من أجل ترسيخها في وعي أهل القِبلة، بحسب تعبير الطبري»[21].

– خامساً: نستعين أخيراً بعبد المجيد خُليقي الذي يشير في كتابه «قراءة النص الديني عند أركون»، معلّقاً على دراسة أركون النقديَّة لما أتى به الفقهاء بخصوص الكلالة، إلى أنَّ تكريس الغموض من قِبل الفقهاء قد جعلهم يعتمدون على «تقنية النسخ للخروج من مأزق تنصيص القرآن على حريَّة التوريث. وهذا ما دفع أركون إلى توجيه اهتمامه لخطاب النسخ قصد دراسته ضمن إشكاليَّة العقل التفسيري.

فالنسخ الفقهي لم يكن مبنيَّاً على منطق السبق والتأخير الزمني، ولا على منطق المصلحة الاجتماعيَّة العامَّة؛ بل كان نسخاً يسخّر الآيات القرآنيَّة، فيقدّم ويؤخّر بناءً على منطق لاهوتي يعكس مصالح الفئات الاجتماعيَّة الحاكمة في ارتباطها بحرّاس الأرثوذكسيَّة أو موظفي التقديس بلغة «ماكس فيبر»، من أجل تشكيل «علم التوريث»[22].

نرى في النهاية أنَّ بين اللّغة والدين مساراً طويلاً لم تكتمل فصوله بعد، وخاصة في ما يتعلّق بفهم النص الديني، وبآليَّة تأويله. هناك الكثير الذي يجب فعله لتوفير فهم معمَّق للنص، وللإحاطة بأبعاد المعنى الذي يحمله في طيَّاته. إنَّ حصر الفهم بطريقة واحدة، والتقوقع ضمن آليَّة معيَّنة من دون سواها، قد أدَّى الى احتكار النص، والقبض عليه من قبل مرجعيَّات محدَّدة، فبَدَل الاجتهاد في فهم الرّسالة صار الأمر متركّزاً على كيفيَّة تطويعها في خدمة الحاضر ومجرياته.

21- محمَّد أركون، م. س، ص 70.

22- عبد المجيد خليقي، قراءة النص الديني عند محمَّد أركون، بيروت، منتدى المعارف، ط1، 2010، ص139-140.

إنَّ اشتغال محمَّد أركون على العلاقة الكامنة بين اللّغة والدين قد شرَّع باب التأويل انطلاقاً من منهجيَّات علوم اللّغة والإنسان والمجتمع. نجد أنَّ الأمر يتعلّق بمشروع ضخم يحتاج إلى فرق بحثيَّة متخصّصة، لكي تقوم بقراءة متعدّدة الأصوات للنصّ الواحد في محاولة لفهم المعنى الكامن وراءه، لعلّ ذلك يؤّدي إلى انفتاح آفاق معرفيَّة جديدة.

النزعة الإنسانيّة في فكر محمَّد أركون

إبراهيم مجيديلة*

منذ أن ناقش محمَّد أركون أطروحته حول النزعة الإنسانيَّة أو الفلسفة الإنسانيَّة (L`humanisme) في الجامعة الفرنسيَّة في الستينيَّات (1968) من القرن الماضي لنيل شهادة الدكتوراه، غدت المحرّك لكلّ مشروعه الفكري، وأصبحت الأرضيَّة المرجعيَّة التي يخوض عليها معاركه، ويجري في إطارها حواراته. وربَّما يمكن القول، وهي الدعوى التي تقوم عليها هذه الدراسة، إنَّها شكّلت الإطار النظري/ الإيديولوجي الذي وجَّه كلَّ أعماله فيما بعد. فإسهاماته المعرفيَّة والمنهجيَّة والإبستمولوجيَّة المرتبطة بالإسلاميَّات التطبيقيَّة وعلم الإسلاميَّات (L`islamologie) كانت تشتغل في أفق أنسنة المقروء نصوصاً وأحداثاً ووقائع، وفي أفق أنسنة المنظومات والذهنيَّات الدينيَّة والأخلاقيَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة، وفي أفق أنسنة البنيات والأنساق التراثيَّة والحداثيَّة، وفي أفق أنسنة المجال الإنساني في شموله وكونيَّته. وتتفرَّع عن الدعوى السابقة دعوى ثانية ترى أنَّ سؤال النزعة الإنسانيَّة عند أركون هو سؤال منهجي وإبستمولوجي، قبل أن يكون سؤالاً معرفيَّاً ونظريَّاً.

وإن كان أغلب فكر محمَّد أركون قد اصطبغ بطابع النزعة الإنسانيَّة، فإنَّ حضورها عنده عرف تطوُّراً من حيث الدلالة والوظيفة؛ فقد اتخذت معاني متعدّدة واستعملت لأغراض متنوّعة، وهذا ما يفسّر كثرة صور حضورها. وممَّا يدلُّ على ذلك اللّواحق التي يضيفها أو ينسبها إليها أركون في كلّ مرَّة، فنجده يتحدَّث عن النزعة الإنسانيَّة المعيشة، والنزعة الإنسانيَّة التلقائيَّة، والنزعة الإنسانيَّة المجرَّدة، والنزعة الإنسانيَّة الشكلانيَّة، والنزعة الإنسانيَّة الأدبيَّة، والنزعة الإنسانيَّة الفلسفيَّة، والنزعة الإنسانيَّة العلمانيَّة، والنزعة الإنسانيَّة الكونيَّة. فخلف هذه اللّواحق والصور المتعدّدة تقيم نزعة إنسانيَّة حقيقيَّة، أو يوجد موقف يحترم الإنسان ويَعدّه مركز الوجود ومحور القيم، ويَعدّه غاية في ذاته ولا يمكن استعماله كوسيلة أو شيء. كما أنَّها تدلُّ على ذلك الموقف الذي يستند إلى العقل والعقلانيَّة، ويرفض الجمود وادعاء امتلاك الحقيقة، ويقاوم الانغلاق والعنف، ويؤمن بالتعدُّد والاختلاف.

تسعى هذه الورقة إلى إعمال النظر في مفهوم النزعة الإنسانيَّة في فكر محمَّد أركون بغية الكشف عن تطوُّرها الدلالي وتعدُّدها الاستعمالي، وإبراز غاياتها ومقاصدها. ولكي يتحقق لنا إنجاز هذه الغاية، سنجعل مدار دراستنا جملة من الأسئلة التي سبق أن طرحها محمَّد أركون نفسه من قبيل: من الذي لا يشعر اليوم بالحاجة الملحَّة إلى إعادة التفكير جذريَّاً في مسألة النزعة الإنسانيَّة في الوسط الإسلامي؟ كيف يتحدَّد مفهوم الإنسان أو يتجلّى في المجال الإسلامي؟ لماذا وكيف تراجعت النزعة الإنسانيَّة، وانتهت إلى الاضمحلال داخل المجتمعات المعاصرة التي يعتمل فيها حدث إسلامي؟ ألا تشكّل النزعة الإنسانيَّة اليوم معبراً للمرور من إسلام التكفير إلى إسلام التنوير؟

تُبيّن البنية العامَّة لهذه الشبكة من الأسئلة أنَّ القضيَّة التي شغلت فكر محمَّد أركون هي العلاقة/الإشكاليَّة بين النزعة الإنسانيَّة والإسلام، أو الفلسفة الإنسانيَّة في الوسط الإسلامي. ولمقاربة هذه العلاقة/ الإشكاليَّة سيتخذ أركون من التوحيدي ومسكويه وجيلهما، في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، أساساً ونموذجاً مرجعيَّاً يستلهم من تجربته التاريخيَّة مقوّمات لاستعادة النزعة الإنسانيَّة في اللحظة الراهنة للمجتمعات الإسلاميَّة، وسوف يسعفه ذلك في الدخول في معارك من أجل الأنسنة مع التراث الإسلامي والتجربة الغربيَّة. وهو إذ يعود إلى الماضي، القرن الرابع الهجري، فليس للإقامة فيه، وإنَّما لوعيه والانطلاق منه.

---

* باحث من المغرب.

ما الإنسان؟

إنَّ كل نزعة إنسانيَّة أو فلسفة إنسانيَّة، كيفما كانت منطلقاتها ومرجعيَّاتها وغاياتها، لا بدَّ من أن تنشغل بالسؤال: ما الإنسان؟ ناظرة في مفهومه، ومبرزة قيمته، ومحدّدة مكانته في العالم. وعن السؤال ذاته أجاب محمَّد أركون، وللأغراض نفسها ولكن بمنظور مغاير. فقد جعل من الإنسان موضوعاً تطبيقيَّاً للتمييز المنهجي والتصنيف الإبستمولوجي بين الإسلاميَّات الكلاسيكيَّة والإسلاميَّات التطبيقيَّة، دون القول بالتضادّ المطلق بينهما، وللنظر في كلّ «مقاربة للإسلام تجمع بين مكتسبات الإسلاميَّات الكلاسيكيَّة ومبادئها من جهة، وبين تساؤلات الإسلاميَّات التطبيقيَّة ومناهجها التحليليَّة وأهدافها العمليَّة من جهة أخرى»[1]. ولهذا الاعتبار نزعم أنَّ السؤال: ما الإنسان؟ عند أركون هو سؤال في المنهج قبل أن يكون سؤالاً يخصُّ المضمون المعرفي.

في كتابه: (نزعة الأنسنة في الفكر العربي) يستحضر أركون الحوار الذي دار بين التوحيدي ومسكويه حول الإنسان، المسجّلة وقائعه في كتاب (الهوامل والشوامل) للتوحيدي. فتعقيباً على عبارة التوحيدي «أوسع من هذا الفضاء حديث الإنسان، فإنَّ الإنسان قد أشكل عليه الإنسان»[2]، كتب مسكويه ليسكّن قلق الميتافيزيقي: «فأمَّا حديث الإنسان الذي شكوت طوله، وحكيت من الكلام المتردّد الذي لم يفدك طائلاً، فالذي ينبغي أن تعتمد عليه هو أنَّ هذه اللفظة موضوعة على الشيء المركَّب من نفس ناطقة وجسم طبيعي...»[3]. يعلّق أركون على هذا الحوار مبرزاً أنَّ الإنسان كائن مركَّب بالقول: «إذا ما نظرنا في هذا التحديد (للإنسان) عن كثب، وجدنا أنَّه يحيلنا إلى علم النفس الفيزيولوجي أو العضوي، وإلى علم الأخلاق، وإلى علم الميتافيزيقا في آن معاً»[4]. وبغضّ النظر عن تفاصيل الحوار الذي دار بين التوحيدي ومسكويه، وعن المرجعيَّات المعرفيَّة والأدوات المنهجيَّة المُستعملة فيه، فإنَّه أكَّد وجود نزعة عربيَّة متمركزة حول الإنسان وليس حول الله فقط، وكان ذلك في العصر الكلاسيكي، أي تاريخ الفكر العربي السابق للحداثة.

كما نجد محمَّد أركون، في موقع آخر من كتبه، يستحضر تعريفاً للإنسان قدَّمه الفيلسوف الوجودي نيقولا بيرديف: «إنَّ الإنسان يمثل التناقض المجسّد للفردي والمقدَّس، وللشكل والمادَّة، للّامحدود والمحدود، للحرَّية والقدر». وانطلاقاً منه شدَّد على ضرورة تكامل المعارف والعلوم في كلّ مقاربة تسعى إلى تعريف الإنسان، ولهذا وجبت الاستعانة: «بعلم التاريخ الاجتماعي والقانوني بالدرجة الأولى، لأنَّ النظام الاجتماعي والقانوني هما اللذان يصنعان الإنسان ما هو عليه، لا أيّ شيء آخر. ثمَّ يجيء بعدئذ علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأنثروبولوجيا، والفلسفة، ثمَّ فيما يخصُّ حالة الأديان الكبرى علم الثيولوجيا (اللّاهوت والكلام بحسب المصطلح الإسلامي الكلاسيكي)»[5]. وإن كان موضوع الإنسان حاضراً بقوَّة لدى مختلف تيَّارات الفكر الإسلامي الكلاسيكي، أخلاقيَّاً وسياسيَّاً وقانونيَّاً، فإنَّ ذلك لا يكفي بحسب أركون، ولهذا وجب علينا «الشروع في تفكير نقدي حول الموضوع (الإنسان) اعتماداً على الشروط الجديدة للتطوُّر التاريخي للمجتمعات الإسلاميَّة منذ الخمسينيَّات»[6].

من خلال الرؤية النقديَّة المؤسّسة على الخلفيَّات النظريَّة للإسلاميَّات التطبيقيَّة، فإنَّ أركون سيعمل على مقاربة الإنسان ودراسة مكانته في المجال الإسلامي من منظور التاريخ الاجتماعي والقانوني والسياسي بالاعتماد على مناهج الإثنوغرافيا والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا. ولعلَّ هذا ما يتيح لنا أن نستشفَّ أوَّل سمة تخصُّ مقاربة محمَّد أركون للنزعة الإنسانيَّة، إذ نجده يمزج أو يزاوج بين تاريخ الوقائع وتاريخ الأفكار. وكمثال على ذلك يصرّح بأنَّه: «لا يمكن تحديد مكانة الشخص اليوم كما بالأمس قبل أن نبتدئ بدراسة سوسيولوجيَّة للقانون الإسلامي»[7]. فمجيء الإسلام أحدث انقلاباً قيميَّاً كبيراً مسَّ الإنسان (العربي) في نظرته إلى ذاته، حيث تمكَّن من فرض

1- أركون، محمَّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، ط3، 1998، ص ص 166-167.

2- التوحيدي، أبو حيان، الهوامل والشوامل، ص 170.

3- أركون، محمَّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1997، ص 428.

4- المرجع السابق، ص 428.

5- أركون، محمَّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 167.

6- المرجع السابق، ص 168.

7- المرجع السابق، ص 170.

رأسمال رمزي جديد مرتبط بأنطولوجيا التقديس والتعالي الآتية من خطاب الوحي، وهذا ما ساهم في الترقية التاريخيَّة للإنسان (المسلم). أصبح مفهوم الإنسان مستبطناً لبنيات رمزيَّة يتفاعل فيها المتخيّل الدّيني والمتخيّل السياسي، حاملاً آثارَ نموذجٍ مجتمعي تاريخي، ومؤثراً في التطوُّر التاريخي للمجتمع والمصير الفردي للمنتمين إليه. وخير ما يدلُّ على التفاعل بين الدّيني والسياسي والتاريخي هو القانون الإسلامي. بيد أنَّ هذا القانون كما لاحظ أركون، لم يكن مطبقاً بالتساوي وبالدرجة نفسها على كلّ الفئات أو الطبقات التي تتعايش داخل الفضاء الاجتماعي نفسه[8]. كما أنَّ تطبيقه بقي محدوداً، وخاصَّة في الفضاءات التي قاومت الثقافة واللغة العربيَّة، فهي تبقى خاضعة لقوانينها العرفيَّة. وإنَّ الحالة هذه تؤدّي إلى غياب المساواة بين الناس، الأمر الذي يمسُّ الإنسان في قيمته وكرامته، كما تؤدي إلى انتفاء ظهور مفهوم «الإنسان المكّون بواسطة القانون»[9]. فعندما يشرعن المجتمع تصنيفات عامَّة للأشخاص والأفراد بحسب وضعياتهم الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسلطويَّة، فإنَّه يؤثر في مفهوم الإنسان. ففي مجتمع يسيطر على أفراده ونخبه، بشكل واعٍ أو لا واعٍ، التمييز بين دار الإسلام ودار الحرب، المواطن والذِّمي، ويفاضلُ بين الرجل والمرأة، ويعيش صراعاً بين القوانين (الإسلاميَّة) والمواثيق الدوليَّة، فإنَّه يخلق وضعاً يمسُّ بالإنسان مفهوماً وقيمة، ويؤدّي إلى اختناق النزعة الإنسانيَّة أو اضمحلالها.

وبعيداً عن المواقف القطعيَّة، أمكن القول إنَّ خلف هذه التفاعلات بين الدّيني والسياسي والقانوني والتاريخي توجد فلسفة إنسانيَّة تخصُّ وضعيَّة الإنسان في الوسط الإسلامي، وتتعلق بقدرته الفعليَّة على خلق القيم وتجسيدها في المجتمع، أو بمبادرته التحرُّريَّة ومقاومة الإكراهات والعوائق التي تفرضها عليها البنيات التي يخضع لسلطتها. والذي يمكن تسجيله أنَّ دراسة الوقائع والأفكار والمؤسَّسات الفاعلة في المجتمعات هي ما يساهم في تحديد شروط تكوّن الإنسان وتحقيق وجوده والاستفادة من حقوقه والتمتّع بحرّيته في الواقع أو استلابه في إطاره.

8- المرجع السابق، ص 170.

9- المرجع السابق، ص 171.

وإذا كان الوسط الإسلامي، بكلّ أبعاده: الدينيَّة والسياسيَّة والقانونيَّة والثقافيَّة والماديَّة، عرف تاريخاً طويلاً من المنعطفات والمنعرجات والتقلبات بفعل عوامل داخليَّة ترتبط باستبداد الأنظمة السياسيَّة وسيادة المنظومات الفكريَّة المنغلقة والرافضة للاجتهاد والتجديد، وعوامل خارجيَّة ترتبط بالاحتلال والاستعمار، فالسؤال الذي يرى أركون ضرورة التفكير فيه هو: «هل يمتلك الفكر الإسلامي اليوم الوسائل العقليَّة والثقافيَّة التي لا بدَّ منها لتشكيل فلسفة حديثة للإنسان»[10]؟

يمرُّ تشكيل فلسفة حديثة للإنسان في المجتمعات الإسلاميَّة عبر بوَّابة نقد الفكر الإسلامي وتفكيك بنياته الرمزيَّة من أجل «إدراجه داخل الحركة العامَّة للمعرفة المعاصرة، ونجبره على اتخاذ موقف واضح من مكانة الإنسان ووضعه ليس ارتكازاً على مسلّمات وفرضيَّات الإيمان الأرثوذكسي أو من خلال مبادئ هذه الفلسفة الغربيَّة أو تلك؛ بل من خلال النقد العام والشامل للقيمة»[11]. فأخطر ما يهدّد الإنسان ويعيق تشكيل فلسفة حوله هو القراءات الإيديولوجيَّة للتراث أو النصوص المُؤسّسة للفكر الإسلامي، سواء القراءات الدوغمائيَّة الحاملة لشعار الأصالة والخصوصيَّة أم المتسيبة المدّعية للمعاصرة والحداثة، فكلتاهما يجب إخضاعها للنقد بما هو مساءلة للمسلّمات والفرضيَّات، وبما هو ممارسة للاجتهاد وإعادة البناء وفق منطق العصر أو دمج النصوص في السياق الاجتماعي والتاريخي، وإحداث زحزحة إبستمولوجيَّة داخل الأنظمة المعرفيَّة والأخلاقيَّة والتشريعيَّة الخاصَّة بالفكر الإسلامي. إنَّ النقد، بما هو اجتهاد واستقلال عقلي، هو شرط أساسي لتشكيل فلسفة إنسانيَّة حديثة في إطار السياق الإسلامي منظوراً إليه كمجال سياسي وثقافي واقتصادي وتاريخي بقدر ما هو ديموغرافي[12].

من خلال الإحالات المتنوّعة والمتعدّدة التي نصادفها في المتن المعرفي لمحمَّد أركون فإنَّ السؤال: ما الإنسان؟ يتحوَّل عنده إلى سؤال منهجي يقبل الصياغة على هذه الشاكلة: كيف يمكن قراءة

10- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 178.

11- المرجع السابق، ص ص 182-183.

12- أركون، محمَّد، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط3، 1985، ص 12.

النصّ القرآني، كنصٍّ مؤسّس لأنطولوجيا قائمة على التقديس والتعالي؟ وربَّما يمكن أن نجزم أنَّ تشكيل فلسفة حديثة للإنسان عند أركون قضيَّة منهجيَّة قبل أن تكون معرفيَّة. ومن هنا يُفهم إصراره على استعمال الإسلاميَّات التطبيقيَّة لتجاوز القصور الذي تعاني منه الإسلاميَّات الكلاسيكيَّة، وعلى فتح العلوم الإسلاميَّة على العلوم الإنسانيَّة والمناهج المعاصرة في اللسانيَّات والسيميائيَّات والفيلولوجيا. وإنَّ كرونولوجيا تآليف أركون تدلُّ على ذلك، فمنذ أن نشر كتابه/ أطروحته (النزعة الإنسانيَّة في الفكر العربي) توالت كتبه ذات الطبيعة المنهجيَّة والإبستمولوجيَّة؛ من قبيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، و(من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي)، و(تاريخيَّة الفكر العربي المعاصر)، و(الفكر الإسلامي قراءة علميَّة). وربَّما الرّهان الأساس الثاوي خلف هذا المنحى المنهجي والإبستمولوجي المعنون بالإسلاميَّات التطبيقيَّة هو الأنسنة أو استعادة النزعة الإنسانيَّة في المجتمعات العربيَّة المعاصرة، بيد أنَّ هذه الأنسنة لن تتمَّ إلا من خلال أنسنة النصّ الديني قراءة وفهماً وتأويلاً، أو بلغة أركونيَّة: من خلال عقلنة النص الدّيني وأرخنته وأنسنته.

بالموازاة مع هذا الجانب المنهجي والإبستمولوجي، إنَّ محمَّد أركون، وهو يستحضر التجربة التاريخيَّة للمجتمعات الغربيَّة، يعوّل على العلمنة لتخفيف التوتّر أو حدَّة الصراع بين السلطة الدينيَّة والسلطة السياسيَّة، أو بين الرّوحي والزّمني. وينبغي ألَّا يُفهم من العلمنة المجابهة بين الدّين والحياة، ولا اختزال الدّيني إلى طقوس وشعائر جامدة، ولا إقصاء الدّيني من الفضاء العمومي، كما لا يعني الانصياع لموجة التديُّن الحاليَّة أو الركون للقراءات اللَّاهوتيَّة للدّين والحياة، للرّوحي والزّمني. إنَّ العلمنة بوصفها موقفاً أمام مشكلة المعرفة[13]، فهي تعني عند أركون ذلك الموقف العلمي من قراءة المعطى/ الميراث الرّوحي والثقافي والفكري المتراكم داخل التراث الإسلامي، وهذا المعطى ينبغي دمجه في كلّ محاولة تجتهد من أجل عظمة الإنسان[14]، وهو موقف للرُّوح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة والتوصُّل إليها[15]، ويتحقّق ذلك من خلال التوتّر المستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي والوعي بشروطه التاريخيَّة والاجتماعيَّة. يبدو أنَّ رهان إعادة العلمانيَّة إلى الإسلام، أو استعادة الإسلام العلماني، لا ينفصل عن رهان أنسنة الإنسان أو تشكيل فلسفة حديثة للإنسان في الوسط الإسلامي.

يمثّل الجواب عن السؤال: ما الإنسان؟ عند أركون ترحالاً بين الوقائع والنصوص من أجل بناء موقف إنساني يَعدّ الإنسان قيمة عليا لا يجوز المسُّ بها أو الاعتداء عليها. وهنا يقع الجذر الأساس للنزعة الإنسانيَّة، أو هذا ما يجب أن تكون عليه إذا أرادت أن تكون كونيَّة محسوسة وفعليَّة. فالإنسان إنسان بغض النظر عن أصوله وشروط وجوده. فالموقف الإنساني نضال مستمرٌّ من أجل الإنسان، إنَّه يمثل «مقاومة الإنسان لكلّ ما يريد أن يسحق إنسانيته أو يقضي على نسمة الحريَّة والإنسانيَّة فيه»[16].

النزعة الإنسانيَّة: رؤى وأنماط

سيعمل محمَّد أركون متسلّحاً بعدَّته المنهجيَّة والإبستمولوجيَّة على خوض أو مواصلة مغامرة البحث في موضوع الفلسفة الإنسانيَّة قاصداً بذلك المساهمة في استعادتها في الوسط الإسلامي، كاشفاً عن تشكّلاتها وتشكيلاتها في إطار تاريخي واجتماعي دينامي ومنفتح تتفاعل فيه نوابض مختلفة، وإن لم تكن متعارضة في بعض الأحيان. وكنتيجة طبيعيَّة فإنَّ النزعة الإنسانيَّة لم تسلم ممَّا يعتمل في الوسط الإسلامي فكريَّاً وسياسيَّاً واقتصاديَّاً وتاريخيَّاً، ما يجعلها تبدو كمحلول أو مزيج كيميائي بطبقات متعدّدة تختلف درجات شفافيته بحسب مدى تمازج عناصره. وهذا ما يمكن تفسيره بتعدُّد اللّواحق (المعيشيَّة، التلقائيَّة، الأدبيَّة، الفلسفيَّة، الشكلانيَّة، الكونيَّة) التي كان يستعملها أركون مصاحبة للنزعة الإنسانيَّة. ومن هنا نرى أنَّ النزعة الإنسانيَّة في فكر أركون تتَّخذ صوراً متعدّدة تبعاً للفاعلين الاجتماعيين في كلّ مرحلة من مراحل التاريخ الاجتماعي والقانوني للمجتمعات الإسلاميَّة.

وقبل استئناف القول، لا بدَّ من مواجهة سؤال ما فتئ يُطرح في كلّ مرَّة وبصيغ متعدّدة، ويخصُّ ماهيَّة النزعة الإنسانيَّة: ما الذي

13- أركون، محمَّد، العلمنة والدّين: الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط3، 1996، ص 9.

14- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 198.

15- العلمنة والدّين، ص 10.

16 ـ أركون، محمَّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1997، ص39.

يقصده أركون بالنزعة الإنسانيَّة أو الأنسنة على وجه التحديد؟ وفيمَ تتجلّى ماهيتها وحقيقتها؟ ونقدّر أنَّ الجواب عن هذا السؤال هو بمثابة تمرين فكري يستدعي تدشين حوار مع أركون حول ما كتبه عن الأنسنة، غير أنَّ هذا الأمر يبقى متعذراً نظراً لخصوصيَّة هذه الدراسة، ولهذا سنتَّخذ وجهة أخرى نعتمد فيها على القراءات الضمنيَّة والشروحات التي قدَّمها هاشم صالح في مقدّمات وهوامش ترجمته لكتب أركون. وعندما نبغي إعادة الاعتبار للهامش، لا يعني ذلك إهمال المتن أو تهميشه بل إضاءته، وكما نبغي من ذلك كله تقديم صورة عامَّة لما يقصده بالنزعة الإنسانيَّة، على أن نفكّك عناصرها فيما بعد.

في مقدّمة ترجمة كتاب: (نحو تاريخ مقارن للأديان)، يقدّم هاشم صالح تعريفاً للنزعة الإنسانيَّة يستوحيه من فكر أركون، يشير إلى أنَّ «النزعة الإنسانيَّة تعني محبَّة الإنسان واحترامه باعتباره أعظم كائن على وجه الأرض. إنَّها تُعطي ثقتها للإنسان العاقل، وتعتقد بأنَّه قادر على إنجاز الأشياء العظيمة، ولولاه ما عمرت الأرض»[17]. فليس المقصود من النزعة الإنسانيَّة تشييد بناءات نظريَّة مفصولة عن الإنساني، بل هي موقف إنساني وأخلاقي عملي مداره محبَّة الإنسان لأخيه الإنسان والطبيعة، فهي موقف يقوم على التعاطف والتسامح. فلن يكون الواحد منَّا إنسانيَّ النزعة حين يقصر التعاطف مع أبناء جنسه ودينه، وإنَّما يكون كذلك عندما يعمّم التعاطف والتسامح والمحبَّة على الجميع، أو كما يقول أركون مستحضراً قولة غوته: «وإنَّما ينبغي أن أتعاطف مع آلام الإنسان في كلّ مكان، وأيّاً يكن دينه أو قوميَّته أو مذهبه»[18]. فالنزعة الإنسانيَّة موقف فكري وأخلاقي أفقه الإنسان بوصفه إنساناً بغضّ النظر عن كلّ انتماءاته واشتراطات وجوده.

في ترجمة كتاب: (نزعة الأنسنة في الفكر العربي) نصادف هامشين مهمَّين ينيران دلالة النزعة الإنسانيَّة في فكر أركون. يشير هاشم صالح في الهامش الأوَّل إلى «أنَّ الفلسفة الإنسانيَّة أو النزعة الإنسانيَّة هي ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان في حدّ ذاته ولذاته، ويعتبره مركز الكون ومحور القيم»[19]. وأمَّا في الهامش الثاني، فإنَّه يشير إلى أنَّ ما يقصده أركون بالنزعة الإنسانيَّة هو «ازدهار العقلانيَّة وتراجع الظلاميَّة والتعصُّب»[20]. وانطلاقاً من هذين الهامشين يتبيَّن أنَّ أركون ينخرط ضمن التصوُّر العام للنزعة الإنسانيَّة، بما هي موقف إنساني يُعلي من قيمة الإنسان، ويحميه من كلّ أشكال العنف والتعصُّب والظلاميَّة. ويتجلّى واضحاً وجود علاقة جدليَّة بين النزعة الإنسانيَّة والعقلانيَّة، فلا وجود لإحداهما في غياب الأخرى.

لكي نقوم بتفكيك تلك الصورة العامَّة، ننطلق من مقدّمة كتاب: (الأنسنة والإسلام) الذي يشير فيه أركون إلى شكل من النزعة الإنسانيَّة اصطلح عليه اسم (الأنسنة المعيشة)، وهي فكرة تشكَّلت وتقوَّت بفضل الاستماع والنقاش المتبادل اجتماعيّاً، بمعنى أنَّها تشكَّلت بواسطة «نقاش مشروط بجودة الاستماع، الاستماع الذي يغيّر الموضوع الإنساني، بل الكائن الإنساني، كلما تقدَّم النقاش، ومن ثمَّ تنبثق عنه تساؤلات جديدة تمكّن من المضي قدُماً في الفكر»[21]. يخصُّ هذا النقاش قضايا وجوديَّة وفكريَّة ترتبط بالعديد من «القيم الأساسيَّة من أجل إعادة بناء الروابط الاجتماعيَّة، وإعادة تحليل اليقينيَّات الموروثة، ومن أجل مشاركة أكثر حيويَّة في الجهود البشريَّة الرامية إلى تحرير الإنسان من كلّ الأشكال المتكرّرة للعبوديَّة»[22]. في الحياة اليوميَّة حيث اللقاء والتعامل المباشر بين الناس، يؤدي التواصل الشفاهي دوراً محوريّاً في «إثراء توجُّه الأنسنة الذي يرتسم في فوريَّة المواجهة بين وجهات نظر متعدّدة يدعمها مشجّعون حاضرون»[23]؛ فالأنسنة المعيشة تتحقق تلقائيّاً من خلال تبادل التأثير بين عموم الناس كفاعلين اجتماعيين أو بين الأدباء والشعراء والفلاسفة والفقهاء.

يستحضر أركون نموذج أبي حيان التوحيدي الذي أدّى دوراً أساسيّاً في توضيح الأهداف الجوهريَّة لحالة الأنسنة المعيشة من

17- صالح، هاشم، في مقدّمة نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيديَّة، دار الساقي، ط1، 2011، ص 37.

18- المرجع السابق، ص 37.

19- صالح، هاشم، في هامش، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 10.

20- المرجع السابق، ص 12.

21- أركون، محمد، الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي، ترجمة وتقديم محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010، ص 21.

22- المرجع السابق، ص21.

23- المرجع السابق، ص 21.

خلال ما سجَّله في كتاباته من حوارات ومناظرات كانت تساهم في تشكيل وعي الأفراد. فأهمُّ تحوُّل تحقّق في طبيعة الأنسنة مع التوحيدي هو «المرور من الإنجاز الشفاهي إلى العبارة المكتوبة المُعبّرة بقلم لاذع، مُفحم وفصيح، حاد وعنيف»[24]. فهذا المرور إلى المكتوب يعكس تحوُّلاً في مسار الأنسنة أو توسيعاً لدائرتها، ونقصد بذلك الانتقال من النزعة الإنسانيَّة المعيشة إلى النزعة الإنسانيَّة الأدبيَّة (التوحيدي) والأنسنة الفكريَّة أو الفلسفيَّة (مسكويه). وحتى يكون الخطاب المكتوب حاملاً لطابع الأنسنة ومنخرطاً في الأنسنة، مُؤنسِناً ومُؤنسَناً، لا بدَّ من أن يكون الهدف المشترك بين المتكلّمين المنخرطين في النقاش ثمَّ المسار الاستدلالي الشخصي لكلّ واحد منهم هو المساهمة في تأسيس الأنسنة وترسيخها اجتماعيَّاً وثقافيَّاً من خلال اللقاء اليومي، وتبادل التأثير في إطار مناقشة تفترض أنَّ المتكلّمين أحرار ومتساوون في التعبير عن أفكارهم.

في خاتمة كتابه/ أطروحته: (نزعة الأنسنة في الفكر العربي)، يميّز أركون بين ثلاث نزعات إنسانيَّة، أو ثلاثة أنواع أساسيَّة للموقف الفلسفي/ الإنساني في الفكر الإسلامي. وتدلُّ مجتمعة على التجريب الفقهي والأدبي واللَّاهوتي والفلسفي للإمكانات الإنسيَّة التي دشَّنها الحدث القرآني[25]، وهي:

– **الإنسيَّة الدينيَّة**: يبدو في الظاهر أنَّ هناك تناقضاً بين النزعة الإنسانيَّة والدّين، فكيف يمكن أن تكون نزعة إنسانيَّة ودينيَّة في الوقت نفسه؟ ألا تعني النزعة الإنسانيَّة التمركز حول الإنسان ونسيان التعالي أو التمركز حول الله؟ يجيب أركون بالنفي، وبشكل حاسم يرفع التعارض بين النزعة الإنسانيَّة والطابع الدّيني. فهو يرى أنَّ النزعة الإنسانيَّة الدينيَّة تتجلّى في تنويعات متعدّدة «تمتدّ من الورع الهادئ والمرتاح للمؤمن الهادئ إلى التقشّف الصارم والشديد للناسك المتعبّد»[26]، وهي في كلّ حالاتها تتميز بالخضوع المطلق لله والتعلّق المستمرّ به، وترتبط بالعاطفة القويَّة التي تستوطن أعماق المؤمن وتوجّه سلوكه وعمله وعلاقته مع الآخرين. وبهذا المعنى إنَّ أركون يجعل من الإنسيَّة الدينيَّة تجربة فرديَّة أو روحيَّة يعيشها الفرد المؤمن في علاقته مع ذاته وفي عزلته، وهو بذلك ينفي عنها أن تشكّل تيَّاراً مجتمعيَّاً أو موقفاً إنسانيَّاً عامَّاً.

– **الإنسيَّة الأدبيَّة**: ارتبط هذا النوع بطبقة اجتماعيَّة متميّزة داخل المجتمعات الإسلاميَّة، عَدَّها أركون «أرستقراطيَّة الرُّوح والمال والسُّلطة»[27]، التي فتحت صالوناتها للعلماء والأدباء والمفكّرين من مختلف المذاهب والعقائد، ما يدلُّ على التسامح والتعدديَّة التي كانت تسود الوسط الإسلامي حول مختلف القضايا، وإنَّ المناظرات المسجّلة في كتب التوحيدي خير مثال على ذلك. وتدلُّ صفة الأدبيَّة على «وجود ثقافة كاملة ومتكاملة لا يعتريها النقص، أي تلمُّ بكلّ شيء»[28]، وتعمل على تنمية الفرد وتفتُّحه.

– **الإنسيَّة الفلسفيَّة**: يَعدّها أركون مزيجاً بين النزعتين السابقتين كلتيهما، فهي في الآن نفسه تستمدُّ منهما عناصر مختلفة وتعمل على صهرها، كما أنَّها تختلف عنهما في كونها تلتزم «بنظام فكري أكثر دقَّة وصرامة، كما تتميز بالبحث القلق والمتوتر والمنهجي عن الحقيقة فيما يخصُّ العالم، الإنسان والله»[29]، وكانت تتوخَّى إسكان الإنسان أو موضعته داخل حقائق موضوعيَّة تخلّصه من الأوهام والشكوك والمعارف اللَّايقينيَّة المرتبطة بالمعرفة التقليديَّة.

ومن خلال استقراء هذه النماذج السابقة، حدّد أركون عدَّة خصائص ميَّزت النزعة الإنسانيَّة العربيَّة/ الإسلاميَّة، يمكن تلخيصها فيما يأتي: الانفتاح على العلوم الأجنبيَّة (الدخيلة) كالفلسفة، وعقلنة الظواهر الدينيَّة وشبه الدينيَّة، وإعطاء الأولويَّة للاهتمام بالمسائل الأخلاقيَّة والسياسيَّة، وظهور قيم جماليَّة جديدة في المجتمع.

تكشف مجمل تلك الخصائص عن الأفق الذي يقصده أركون من تفكيره في النزعة الإنسانيَّة، فهو لا يريدها نزعة شكلانيَّة، ولا منغلقة على عرق أو لغة أو دين؛ بل يريدها نزعة إنسانيَّة شاملة، كونيَّة ومحسوسة؛ إنَّها تقوم على أساس فلسفة تشمل الجميع،

24- المرجع السابق، ص 21.

25- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 609.

26- المرجع السابق، ص 607.

27- المرجع السابق، ص 608.

28- المرجع السابق، ص 608.

29- المرجع السابق، ص 608.

وتعمّم الخير على الجميع «تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميَّات والأعراف لكي تصل إلى الإنسان في كلّ مكان، وإلَّا فلن تكون نزعة إنسانيَّة حقيقيَّة»[30]. فقد عمل على مقاومة إنسيَّة الكلام والإنشاء التي تُعلّم للطلاب في المدارس ولا يربطها بالواقع إلا رابط واهٍ، تلك الأنسنة التي تدَّعي أنَّ الإنسان أكبر قيمة في الوجود، ولكنَّها تستبيح حرمته وتنتهك كرامته، تستعبده وتستغلّه.

استلهم أركون هذه الرؤية للأنسنة من خلال قراءاته للمناظرات والمحاورات التي سجَّل التوحيدي وقائعها ومجرياتها في كتبه، ولاسيما (المقابسات) ثمَّ (الإمتاع والمؤانسة)، ومن خلال أعمال مسكويه، وغيرهما من الفلاسفة والأدباء الكبار الذين شهدهم العالم الإسلامي والعربي. فالكتابة والتواصل والمناقشة وتبادل وجهات النظر والحجج ساهمت كلها في تنشيط حالة الأنسنة المطلوبة في التواصل البشري. وكأنَّنا نلمس هنا حضوراً ضمنيَّاً للتجربة اليونانيَّة، حيث شكَّلت الأغورا أو الساحة العموميَّة مجالاً للنقاش العمومي والمفتوح أمام الجميع، ما ساهم في ظهور الفلسفة وانبثاق أوَّل شكل سياسي ديمقراطي.

استحضاراً للرُّوح الأدبيَّة والنقديَّة والجماليَّة للتوحيدي ومسكويه وغيرهما، يضع أركون هدفاً له هو توسيع دائرة «المشاركة في بحث أنسني داخل مجتمعات دمَّرتها منذ سنوات الخمسينيَّات قوى يمكن القول بلا مبالغة إنَّها عملت بوعي أو بلا وعي ضدّ كلّ نزعة إنسانيَّة»[31]. ففي المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة المعاصرة توجد عوائق تحول دون توسيع دائرة الأنسنة أو بروزها كتيَّار عام، فهناك قوى داخليَّة مشبعة بثقافة دوغمائيَّة وسلطويَّة تعمل ضدّ الأنسنة، بالإضافة إلى الاستعمار الذي مارسه المحتلّون الأوربيُّون الذين دوَّنوا صفحة من تاريخنا «ملطّخة بما هو ضدَّ الأنسنة»[32].

من أجل استعادة النزعة الإنسانيَّة:

يشهد التاريخ أنَّ النزعة الإنسانيَّة تعرَّضت لانتكاسات ومآسٍ في السياقين الغربي والإسلامي؛ بفعل توالي الأحداث المأساويَّة كتجربة الحربين العالميتين والاستعمار وظهور الأنظمة الكليانيَّة. وإنَّ إعادة بناء أو تجديد النزعة الإنسانيَّة أو «تشييد تاريخ في إطار منظور التضامن الأنسني»[33] يستدعي عند أركون إعادة التفكير من منظور نقدي صارم في كلّ السرديَّات اللَّاهوتيَّة والفلسفيَّة التي ساهمت في انتشار الفوضى والعنف وتغذية الصراع والطائفيَّة، كما يستدعي خوض معارك ضدّ كلّ أشكال الانحراف التي أصابت الفكر والمجتمع. ويشير أركون إلى أنَّ «المعارك من أجل أنسنة أخرى لن تكون لها نهاية»[34]، وليس ذلك لأنَّ الانحرافات والتشوُّهات لا تتوقف عند حد. ومن منظور ما اصطلح عليه أركون سوسيولوجيا النجاح والفشل يتساءل: لماذا نجحت الأنسنة في السياق الغربي، رغم كلّ الأعطاب والانكسارات التي أصابت العقل والمجتمع الأوربيين، ولكنَّها فشلت في السياق الإسلامي رغم تاريخه الغني ثقافيَّاً واجتماعيَّاً؟

في معاركه من أجل الأنسنة، وهو يستحضر تجربتي النجاح والفشل للنزعة الإنسانيَّة في السياقين الغربي والإسلامي، استند أركون إلى عدَّة نظريَّة ومنهجيَّة، من بينها ما اصطلح عليه بالعقل المنبثق، وهو بحسب تعريفه ذلك العقل الذي «يتحمَّل العبء التاريخي لماضي المجتمعات التي يمارس فيها يقظته النقديَّة»[35]. ومقارنة مع كلّ الاستخدامات السابقة للعقل، وفي مختلف المستويات الدينيَّة والفلسفيَّة والأنثروبولوجيَّة، هو يختلف عنها رؤية ومنهجاً، إنَّه يتسلّح بالنقد ويعمل على تأويل الأحداث كيفما كانت طبيعتها ليبحث خلفها عن بدايات جديدة تكشف عن آمال الكائن البشري وآمال المجتمعات الإنسانيَّة. وتبعاً لطبيعته النقديَّة والتأويليَّة، إنَّ العقل المنبثق يستهدف تعرية كلّ الخطابات التي تتبنَّى المعايير المزدوجة لاهوتيَّاً وفلسفيَّاً وسياسيَّاً، سواء تلك التي تسربلت بأثواب الأنوار أو الحداثة ورفعت شعارات الديمقراطيَّة وحقوق الإنسان، أم تلك التي تدثّرت بأوشحة التراث والأصالة.

تحتاج استعادة النزعة الإنسانيَّة إلى نقد الخطاب المزدوج المعايير

30- المرجع السابق، ص 29.

31- الأنسنة والإسلام، ص 22.

32- المرجع السابق، ص 22.

33- المرجع السابق، ص 23.

34- المرجع السابق، ص 24.

35- المرجع السابق، ص 24.

وتجاوزه؛ ذلك الخطاب الذي «يُشرّع اللجوء إلى القوَّة ليستأثر بالحقيقة والخير والقانون وكرامة الذات الإنسانيَّة، وفي الوقت نفسه يُقصي الآخرين، ويرمي بهم إلى معسكر الشرّ والعنف والبربريَّة الهدَّامة»[36].

يظهر بوضوح رهان أركون على العقل المنبثق في استعادة النزعة الإنسانيَّة. على اعتبار أنَّه من صنف العقل المنفتح، عقل النقد والتفكيك والمساءلة، نقد السرديَّات وتفكيك بنياتها ومساءلة مسلّماتها التي أدَّت إلى خلق نزعات مضادَّة للأنسنة. وهو إذ ينتقد ويفكّك ويسائل، يقصد البناء لا مجرَّد الهدم، «استراتيجيَّة نقديَّة موجَّهة نحو بناء أدوات تفكير وإشكاليَّات تمكّن من تدعيم الحيويَّة الفكريَّة»[37]. والذي يبدو جليَّاً هو أنَّ أفق العقل المنبثق أفق إنساني، فاعتماداً على مرجعيَّاته النظريَّة المنفتحة على العلوم كافةً وآليَّاته النقديَّة، يعمل على تخطّي الانكسارات والإخفاقات وتجاوز العقبات، التماساً لأنسنة تسعى إلى بناء مستقبل موحَّد على أساس قاعدة المشترك الإنساني.

يُوجد خلف هذه الرؤى المتعدّدة التي يستند إليها أركون أنماط متعدّدة للأنسنة أو النزعة الإنسانيَّة. فتارة تحضر في خطابه كشعار ودعوة، وتارة ثانية تعمل كإيديولوجيا، وتارة ثالثة تتخذ شكل نموذج إرشادي موجّه للفكر والفعل، وتارة رابعة تتلبّس بلبوس اليوتوبيا وتنفتح على الأفق المنتظر. وهي بكلّ أنماطها تدين واقع المجتمعات الإسلاميَّة الراهنة وتنتقده، لما يسيطر عليه من نزعات مضادَّة للأنسنة، على الرّغم من المحاولات والجهود المبذولة للتنوير والعقلنة والأنسنة.

سؤال الأنسنة في السياق الإسلامي:

يستبطن الحديث عن الأنسنة في السياق الإسلامي حضوراً قويَّاً للأنسنة في السياق الأوربي. فهذا النموذج الأخير شكّل إطاراً وجَّه تفكير أركون لتفكيره في النزعة الإنسانيَّة في الوسط الإسلامي. ولهذا إنَّ استئنافه للنظر والتنظير للنزعة الإنسانيَّة في السياق الإسلامي، يندرج ضمن قضيَّة جوهريَّة تخصُّ «أشكلة الأنسنة المعيشة، فضلاً عن مستوييها الفكري والأدبي، في مختلف السياقات التاريخيَّة والثقافيَّة المتأثرة أو المشروطة بالمرجعيَّات الإسلاميَّة»[38]. وإنَّ هذه الإشكاليَّة مسكونة بسؤال جوهري طرحه أركون نفسه بالصيغة الآتية: «لماذا وكيف تراجعت هذه الأنسنة، وانتهت إلى الاضمحلال داخل المجتمعات المعاصرة التي يعتمل فيها حدث إسلامي رجعي»[39]؟ تقع بداية الجواب عن هذا السؤال في خوض معارك فكريَّة متعدّدة ضدّ الأطروحات والمواقف التي يشكّك دعاتها في مشروعيَّة وجود نزعة إنسانيَّة في السياق الإسلامي، أو ينكرون «انطباق مفهوم النزعة الإنسانيَّة على المجال الإسلامي»[40]، من منطلق ادعاء أنَّ النزعة الإنسانيَّة ارتبطت بالنهضة والأنوار والحداثة في السياق الغربي.

وللإجابة عن سؤال المشروعيَّة التاريخيَّة للنزعة الإنسانيَّة في السياق الإسلامي، وللردّ على المشكّكين والمنكرين لها، قام أركون بحفريَّات في البنيات الفكريَّة والثقافيَّة للتاريخ الإسلامي والعربي باحثاً في النصوص ومحلّلاً للوقائع لتقديم الدلائل والنماذج على وجود هذه النزعة في هذا التاريخ. ولعل هذا ما مكّنه من اعتبار القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إطاراً زمانيَّاً للحديث عن نزعة إنسانيَّة عربيَّة من خلال نموذج أبي حيان التوحيدي والجيل الذي عاصره من الأدباء والكتّاب والشعراء والفلاسفة. وبعد حسم أركون في قضيَّة المشروعيَّة، سطّر برنامجاً (نضاليَّاً) محدّد المهمات يستهدف إعادة تشغيل وتوسيع وملاءمة حديثة لحالة الأنسنة في السياق الإسلامي.

ففي السياق الإسلامي والعربي تكوَّنت نزعة إنسانيَّة، عربيَّة وإسلاميَّة، بفعل تفاعل عوامل أهمّها اللغة العربيَّة والنَّص المقدَّس: القرآن والسنَّة، على اعتبار أنَّ هذا السياق شكَّل مجالاً لتفاعل الثقافات والقوميَّات والمذاهب والديانات، وشكَّل مجالاً للتسامح والإيمان بالتعدُّد والاختلاف. وبالعودة إلى القرن الرابع الهجري، قرن التوحيدي ومسكويه، عرفت العواصم العربيَّة والإسلاميَّة نهضة معرفيَّة كبرى، وشهدت ازدهاراً في العلوم النقليَّة والعقليَّة. وتحقق كلُّ ذلك بفضل تضافر عوامل سياسيَّة واقتصاديَّة واجتماعيَّة وثقافيَّة. وعندما وقف أركون عند هذه

36- المرجع السابق، ص 24.

37- المرجع السابق، ص 27.

38- المرجع السابق، ص 30

39- المرجع السابق، ص 31.

40- المرجع السابق، ص 31.

العناصر بالعرض والتحليل، كان محكوماً بخلفيَّة نظريَّة تروم إبراز التمايز بين الدنيوي والديني، على اعتبار أنَّ هذا التمايز هو شرط لكلّ نزعة إنسانيَّة. ففي المجال السياسي، تكون المشروعيَّة السياسيَّة الممنوحة للخلفيَّة، في غالب الأحوال، شكليَّة، في حين أنَّ السُّلطة الفعليَّة والعمليَّة تكون في يد الساسة مدعومة بالمعرفة، الأدب والفلسفة. وفي الجانب الاقتصادي برز الدور الكبير الذي أدّاه التجّار الذين يمثلون «النخب الاجتماعيَّة التي تلقت ثقافة يغلب عليها الطابع الدنيوي والعقلاني، وهو ما يساعد على رسم خطوط الانفصال بين أنسنة ذات تمركز لاهوتي، يسيّرها العلماء حُماة المقدَّس، وأنسنة فلسفيَّة متمركزة حول تكوين الإنسان العاقل القادر على الإبداع الفكري والممارسة النقديَّة للعقل»[41]. وفي الجانب الاجتماعي ركّز أركون على طبقة الكتاب التي «قامت بتعزيز الأثر الحاسم لأنسنة علمانيَّة في الأوساط العمرانيَّة»[42]. وفي الجانب الثقافي أسند أركون إلى الفلسفة والعلوم اليونانيَّة دوراً مركزيّاً في تدعيم الأنسنة المعلمنة في القرن الرابع الهجري.

خلق التفاعل بين العوامل السابقة أرضيَّة للدفاع عن مشروعيَّة الأنسنة العربيَّة؛ إذ مثل القرن الرابع الهجري الفضاء المرجعي لانبثاق هذه الأنسنة التي ساهمت فيها طبقات ونخب متعدّدة، اختار منها أركون نموذجين: التوحيدي ومسكويه، فهما «الرمزان الإنسيَّان»[43] اللذان ساهما في إنتاج فكري وأدبي يعيد الاعتبار للإنسان. ومن هنا نفهم المقولة الأساسيَّة للتوحيدي: «إنَّ الإنسان أشكل عليه الإنسان»، فهي تَعدّ الإنسان مركزاً في القول والنظر، وأساساً للفكر والعمل.

سجّل أركون بخصوص التوحيدي ملاحظة في غاية الأهميَّة. ففي الوقت الذي جعل فيه التوحيدي من الإنسان مركزاً لإنتاجه وكتاباته وتمرُّده الفكري ونقده القاطع، لم يتخلَّ عن بعده الروحي، فهو كان يسعى إلى «خلق فضاء للتعمُّق الرُّوحي، كما كان يريد ربط العمل السياسي بأخلاق إنسانيَّة ملموسة في المجتمع»[44]. ويسير أركون على خطا التوحيدي، فيميز بين الديني والدنيوي، وفي الديني بين الأصلي الذي يعمّق الروحي والقراءات الفقهيَّة واللّاهوتيَّة التي تركّز على الشعائر. بيد أنَّه إن صح هذا التمييز نظريّاً، فكريّاً وأدبيّاً، ومن خلال نماذج مختارة، فإنَّ الواقع التاريخي والاجتماعي في القرن الرابع الهجري لم يكن ليحتمل ذلك. أضف إلى هذا أنَّ التوحيدي ومسكويه ليسا هما فقط من يعبّر عن كلّ الجيل الذي عاش في ذلك القرن.

غير أنَّ هذه النزعة الإنسانيَّة كما نشأت وتكوَّنت وتطوَّرت، ضعفت واضمحلّت. ولذا من المهمات المنتظر إنجازها فهم ما جرى والوقوف على العوامل التي أدَّت إلى اضمحلال الأنسنة في المجتمعات الإسلاميَّة والعربيَّة. فبعد انتعاشها في القرنين الثالث والرابع الهجريين بفضل توافر الظروف السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة، ستتعرض النزعة الإنسانيَّة للتفكّك التدريجي وصولاً إلى الاضمحلال الكلّي فيما بعد.

من أجل فهم ما جرى، عمل أركون على التمييز بين نوعين من النزعة الإنسانيَّة: النزعة الإنسانيَّة المتمركزة حول الله، والنزعة الإنسانيَّة المتمركزة حول الإنسان. تتمركز الأولى حول اللّاهوت وتستعير منطلقاتها من البناءات الدينيَّة والعقائديَّة الإسلاميَّة والمسيحيَّة واليهوديَّة، في حين تتمركز الثانية حول المنظورات الفلسفيَّة ولاسيما تلك المرتبطة بالإرث اليوناني. وعندما يميّز أركون بين هذين النوعين من النزعة الإنسانيَّة فإنَّه لا يسعى لإقامة التعارض بينهما، وإنَّما يسعى إلى اعتبارهما مادَّتين خامين للتأسيس لاستعادة النزعة الإنسانيَّة في السياق العربي الإسلامي، انطلاقاً من عقلنة الفكر الإسلامي، أو لنقلْ لتقديم قراءة عقليَّة وعلميَّة للتراث.

منذ القرن الرابع الهجري، قرن التوحيدي ومسكويه، تعاقبت لحظات متقطعة كانت تشتعل فيها جذوة الأنسنة، ولكن سرعان ما كانت تخبو. ومن بين ما أشار إليه أركون النهضة العربيَّة والثورة العربيَّة الاشتراكيَّة والثورة الإسلاميَّة بامتداداتها. عبر هذه اللحظات كان يعتمل هاجس استعادة نقد الماضي، وتفكيك الموروث الفقهي والقبليَّات التي يستند إليها، وإنتاج فكر تحرُّري. لكن سرعان ما كانت هذه الجهود تفشل وتنتكس في كلّ مرَّة. ونسجّل هنا أنَّ الأنسنة كانت حالة مؤقتة ترتبط بشخصيَّات

41- المرجع السابق، ص37.

42- المرجع السابق، ص 37.

43- المرجع السابق، ص 39.

44- المرجع السابق، ص 39.

معزولة ولم تشكّل تيَّاراً عامَّاً في المجتمع، يدفع بها الصمت إلى التهميش الاجتماعي والفكري والثقافي.

يعود اضمحلال النزعة الإنسانيَّة وفشل استعادتها في كلّ مرَّة إلى قائمة من الأسباب، يضع أركون في مقدّمتها غلق باب الاجتهاد والركون إلى التقليد والتكرار. فالاجتهاد بما هو إعمال للعقل والفكر وإشاعة للحريَّة والمبادرة والإيمان بالاختلاف والتعدُّد ونسبيَّة الحقيقة، يغني التجربة الإنسانيَّة ويفتحها على آفاق متعدّدة. وإنَّ توقفه يفتح المجال أمام سيادة «سياسة التشدُّد الدوغمائيَّة التي تقيّد التعدديَّة العقائديَّة»[45]، وتقضي على أنسنة تلقائيَّة لأشخاص مسكونين بالرغبة في التوصّل إلى تنمية الإنساني فيهم.

ويضيف أركون إلى توقف الاجتهاد طغيان تقليد الحضور القوي للإيديولوجيا، بما هي خطاب منغلق ورؤية وثوقيَّة فإنَّها تقلب الواقع وتزيّف الحقيقة وتنتج الوهم، كما أنَّها تقود إلى نشأة النزعات المضادَّة للأنسنة. فعندما يتمُّ الانحراف عن الإسلام كتجربة روحيَّة إلهيَّة، يتمُّ الابتعاد عن الأنسنة والانحراف عن مسارها. وعندما يُصادر الدّين ويُفرَّغ من مضمونه الرُّوحي ويخضع للقراءات الإيديولوجيَّة ويحتجز داخل أطرها ومؤسَّساتها، تنتعش القوى المضادَّة لانتعاش أنسنة منفتحة على الثقافات الأخرى.

تقع بداية استعادة النزعة الإنسانيَّة في «تحرير الفكر الإسلامي من سياجاته العقائديَّة الخاصَّة به»[46]، وبناء فكر إسلامي مبدع ومحرّر. ويلزم على ذلك تحريره من كلّ التوظيفات والاستعمالات الإيديولوجيَّة، ولاسيما تلك التي انبثقت وتطوَّرت في حضن حركات الإسلام السياسي التي تجعل من الدّين أداة إيديولوجيَّة في الصراع حول الحقيقة والسلطة والثروة. فالأنسنة، بحكم طبيعتها، تتعارض مع كلّ الخطابات الإيديولوجيَّة كيفما كانت، تلك الرؤى التي تقدّم نفسها كأنظمة حاملة للحقيقة ومتكلّمة باسمها، وتخوض من أجل ذلك (حرباً عادلة) لفرضها على المجتمع، وتعكس انقلاباً قيميَّاً يرجع في الأصل إلى «التوتر بين العنف والمقدَّس والحقيقة»[47].

يقيم أركون علاقة جدليَّة بين اضمحلال النزعة الإنسانيَّة: العربيَّة والإسلاميَّة، وبين التشوُّه الذي أصاب الفكر الإسلامي بفعل التأويلات الإيديولوجيَّة المُغرقة في الماضويَّة، تلك التي تقيم في الماضي وتنفصل عن الحاضر، أو تعمل على إسقاط الماضي على الحاضر، وتعيش في المتخيل وتغادر أرض الواقع. يتحرّر الفكري الإسلامي، وتبعاً له تنبثق النزعة الإنسانيَّة من جديد، عندما يتمُّ تفكيك السرديَّات الإيديولوجيَّة ويُعاد للدّين عمقه الروحي. فالدّين في حدّ ذاته لا يشكّل عائقاً أمام الأنسنة، لكنَّ المشكل بحسب أركون يأتي من جهة الهياكل اللّاهوتيَّة والفقهيَّة التي شُيّدت حوله. فالخطاب القرآني، بوصفه نصّاً مفتوحاً، يمكنه أن يُساهم في التوسُّع الأنسني للفكر والمجتمع متى تمَّ «المرور من إطار التفكير الديني التقليدي إلى إطار أنسني يترك كلّ الاختيارات مفتوحة»[48].

يبدو جليّاً أنَّ مشروع استعادة الأنسنة في المجتمعات العربيَّة يرتبط في جزء كبير منه بمشروع الأنوار والتحديث والحداثة والديمقراطيَّة. ولهذا السبب إنَّ إنتاج أنسنة قابلة للتعميم، يكون لها مفعول الدواء في الجسم المريض، يجب ألَّا ترتبط بشخصيات مهما كانت قوَّة تأثيرها؛ لأنَّ ذلك يجعلها مؤقتة ومحدودة؛ بل يجب أن تندرج في صلب مشروع مجتمعي منفتح على آفاق كونيَّة، ينطلق من نقد وإصلاح العقل الإسلامي وإعادة تأسيسه على منطلقات جديدة. فتعميم الأنسنة عند أركون يمرُّ أوَّلاً عبر أنسنة منهجيَّة ومعرفيَّة بموجبها تصبح الأنسنة تعني «التطبيق للعمليَّات المعرفيَّة الثلاث، التي يُعبَّر عنها بصيغ التعدّي والنقل والتجاوز، على كلّ النظم الفكريَّة الموروثة عن كلّ الأديان والثقافات»[49]. كما يفترض هذا التعميم نقد الحداثة وتخليصها من أعطابها وأمراضها التي تؤدّي إلى نشوء التصوُّرات المضادَّة للأنسنة.

ينفتح نقد الحداثة على سؤال يخصُّ العلاقة بين الأنسنة والديمقراطيَّة والعنف: فهل تقود الديمقراطيَّة إلى الأنسنة أم العنف؟ وبصيغة ثانية: هل تساهم الديمقراطيَّة في خلق أجواء الأنسنة، أم تقود إلى انتعاش النزعات المضادَّة لها؟

45- المرجع السابق، ص44.

46- المرجع السابق، ص 34.

47- المرجع السابق، ص 40.

48- المرجع السابق، ص35.

49- المرجع السابق، ص47.

تكشف العلاقات الدوليَّة، في اللحظة المعاصرة أنَّها تنأى عن كلّ منظومة للقيم والمعايير الأخلاقيَّة والقانونيَّة لترتمي في أحضان الواقعيَّة السياسيَّة القائمة على أساس المصالح والتوازنات الاقتصاديَّة. وباسم الواقعيَّة السياسيَّة أصبحت الدول الكبرى تُشرّع للغزو والاحتلال والحروب، وتسمّيها بغير اسمها، فهي بالنسبة إليها حرب عادلة وحرب على الإرهاب وحرب استباقيَّة. وتبرّر أفعالها بدعوى نشر الديمقراطيَّة وحمايتها. بيد أنَّ النتيجة تكون عكسيَّة؛ إذ إنَّ الديمقراطيَّة تتحوَّل إلى وهم أو أسطورة، ظاهرها الرَّحمة والخير والتقدُّم، وباطنها العذاب والشرّ والتخلّف. فتصبح موضع شكٍّ وارتياب كبير. فباسم محاربة الإرهاب وتجفيف منابع التطرُّف وتصدير الحريَّة والديمقراطيَّة، مورست فظاعات ومآسٍ في حقّ الإنسان والإنسانيَّة. وتحت وطأة هذا الواقع المعولم عنفاً وصراعاً وحرباً، يتحدَّث أركون عمّا اصطلح عليه بالأنسنة المستقبليَّة بوصفها نوعاً من «اليوتوبيا الجديدة»[50]. ولتحقيقها يشترط أركون تجاوز «الأضداد المانويَّة التي تسجننا فيها ثقافة الهيمنة والانتقام واجتثاث الآخر، ذلك الآخر الذي يُنظر إليه كعامل جدلي للارتقاء الشخصي نحو الكرامة والقيم المطلقة»[51].

تواجه يوتوبيا الأنسنة واقعاً فعليَّاً عنيداً قوامه وجود نظام اجتماعي يُولّد عنفاً هيكليَّاً ناتجاً عن الصراع بين نموذجين: أحدهما يتلبس بلبوس الديمقراطيَّة ويدافع عن نموذج منجز تاريخيَّاً يَعدّه هو الإمكانيَّة الوحيدة للتقدُّم والولوج إلى عالم الحداثة، وثانيهما يتخذ طابعاً إسلاميَّاً يدافع عن نموذج بديل له. وإن اختلف هذان النظامان من حيث المرجعيَّات والمقاصد، فإنَّ الصراع المفتوح بينهما على الجبهات كافةً يقود إلى الابتعاد عن يوتوبيا الأنسنة.

النزعة الإنسانيَّة والديمقراطيَّة:

رغم أهميَّة الديمقراطيَّة في المجتمعات المعاصرة، لا تضمن الأنسنة. فعندما تُفرغ من مضمونها الفلسفي أو بالأحرى الإنساني، وتتحوَّل إلى تقنيات وإجراءات قانونيَّة، وتصير أداة إيديولوجيَّة لتبرير العنف والاحتلال والاستعمار، تؤدّي إلى خلق نزعات وتيارات مضادَّة للأنسنة، بقدر مناهضتها لهذا النَّوع من الدّيمقراطيَّة.

وإذا قبلنا أنَّ الأنسنة أصبحت ضروريَّة في كلّ الثقافات أكثر من أيّ وقت مضى، فما الشروط التي تمكّن من تنميتها في مجتمعات إسلاميَّة منجذبة نحو العودة إلى الدّيني؟

إجابة عن هذا السؤال، ركَّز أركون على الفاعلين الاجتماعيين في تعاطيهم مع الدّين في المجتمعات الإسلاميَّة، وميَّز بين طائفتين: طائفة أولى من «الفاعلين الاجتماعيين الجدد الذين ينتمون إلى هذا الدّين، ينسبون إليه وظائف إيديولوجيا طارئة بل منحرفة، والأكثر من ذلك أنَّها تُبعد جدَّاً من المرامي الدائمة لدين يُقرّب ما بين الثقافات ويتخطّى التاريخ»[52]. فالاستعمال الإيديولوجي للدّين يضعه في مأزق الصراع والعنف، ويجعله عاملاً مضادَّاً للأنسنة. وتُوجد طائفة ثانية من الفاعلين الاجتماعيين، وهم مؤمنون نذروا أنفسهم لتعميق تجربتهم الروحيَّة، ويبقون بعيداً عن السلوكيَّات الصاخبة، ويمارسون أنسنة تلقائيَّة مستندين إلى قانون أخلاقي وروحي مميز[53]. يخلص أركون، من خلال تمييزه بين هاتين الطائفتين في تعاطيهما مع الدّين، إلى ضرورة تنقية الدّين من شوائب الاستعمال الإيديولوجي له، والتركيز على البُعد الرُّوحي فيه، الذي يرى فيه أساساً لأنسنة تلقائيَّة، أو أنسنة تُعاش بغير حدود مغلقة.

إنَّ الاحتفاظ بالأنسنة التلقائيَّة والإبقاء على فاعليتها في واقع يعجُّ بالتناقضات يكون ممكناً من خلال إعادة بناء وظائف الدّين في كلّيتها وتكاملها. ولهذا فإنَّ التركيز على البُعد الرُّوحي والنفسي لا يكفي وحده، كما أنَّ اختزال الدّين إلى بعده الإيديولوجي أو الوظيفي في الصراع السياسي والاقتصادي يضرُّ بحقيقته، ولا يفيد في بناء أنسنة فاعلة تعيد الأمل إلى النفوس والشعوب. وإنَّ الحلّ لهذه الوضعيَّة/ المشكلة، بحسب أركون، هو بناء أنسنة علمانيَّة تعمل على تحييد الدين من المجال العام وقصره على المجال الخاص. غير أنَّ مثل هذه الدعوى تصطدم بالعودة البارزة للدّين إلى المجال العمومي، وبدء الحديث عن المجتمعات ما بعد العلمانيَّة.

50- المرجع السابق، ص 51.

51- المرجع السابق، ص 51.

52- المرجع السابق، ص 58.

53- المرجع السابق، ص 58.

إنَّ الأنسنة في فكر أركون بكلّ مسمَّياتها: المعيشة والتلقائيَّة والمستقبليَّة والأدبيَّة والفلسفيَّة، محكومة بفكرة مرجعيَّة تنصُّ على وجوب تحييد الدّين وإفراغه من محتواه النضالي والإيديولوجي، واعتباره تجربة روحيَّة يعيشها الأفراد في تعالٍ عمَّا يقع في واقعهم. وهنا يستنسخ تجربة الدّين في السياق الغربي، ويَعدّها نموذجاً للتعاطي مع الدّين في السياق الإسلامي، على الرغم من وجود الفارق.

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ للدّين أبعاداً ووجوهاً متعدّدة، وفي كلّ مرَّة يبرز بُعد أو وجه يهيمن على البقيَّة، بحسب السياق الذي يوجد فيه. فالشعور العام الذي يسود ويهيمن على الفاعلين الاجتماعيين في الوسط الإسلامي في اللحظة الراهنة هو أنَّ مجتمعاتهم تتعرَّض إلى عمليَّة غزو واحتلال متعدّدة الأشكال، يستنزف خيراتها ومقدَّراتها، ويعمّق مشاكلها وأعطابها، ويعطّل مساعيها للخروج من التخلّف. وإنَّ ردَّ الفعل الطبيعي تبعاً لهذا الشعور هو المواجهة وتحصين الذوات والمجتمعات. وهنا يبرز الدّين عامل رفض واحتجاج ومقاومة. كما أنَّ عمليَّة تصدير الديمقراطيَّة بالقوَّة وعلى ظهر الدبَّابات، واحتلال المجتمعات بدعوى نشر الحريَّة وحماية حقوق الإنسان، يخلق أوضاعاً لا إنسانيَّة، وينمّي نزعات مضادَّة للأنسنة. وربَّما أمكن القول إنَّ ديمقراطيَّة الاحتلال والغزو والاستبداد هي في جوهرها مضادَّة للأنسنة.

إنَّ الدّين في بُعده النّضالي، وهذا بُعد من أبعاده، حيث يتحوَّل عمقه الرُّوحي والأخلاقي إلى محرّك للأفراد والمجتمعات، فهو يعمل على الدفاع عن الإنسان وصيانة إنسانيَّته وحماية كرامته. غير أنَّه عندما يُوظّف أو يُحوَّل إلى مجرَّد أداة إيديولوجيَّة من أجل السُّلطة والثروة، فإنَّه يجعل من الأفراد مجرَّد وسائل لتحقيق غايات تقع خارج وجودهم، ما ينتقص من قيمتهم ويضرُّ بإنسانيتهم. وإذا كان التأويل أو التوظيف للدّين المؤدلج مضادّاً للأنسنة، فإنَّ ديمقراطيَّة الغزو وحداثة الاحتلال تفعل الشيء نفسه.

إنَّ الديمقراطيَّة متى ساهمت في دعم الموقف الإنساني وترسيخه في البنيات السياسيَّة والاجتماعيَّة، فإنَّها تخلق الشروط المساعدة على ترسيخ النزعة الإنسانيَّة أو أنسنة العلاقات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، وأنسنة البنى الدينيَّة والثقافيَّة. وترسيخاً لهذا البُعد الديمقراطي، يصرّ أركون على أنَّ «انتصار النزعة الإنسانيَّة أو نجاحها وديمومتها لا يعتمدان على مدى الغنى الاقتصادي والتقدُّم التكنولوجي للمجتمع، بقدر ما يعتمدان على مدى تقديره لما سأدعوه بحقوق الروح»[54]. وإنَّ هذه الحقوق تعود للإنسان من حيث هو إنسان، بغضّ النظر عن الاشتراطات الاجتماعيَّة أو العرقيَّة أو الدينيَّة.

أطروحة الأنسنة: الراهنيَّة والحدود

لا يجادل أحد في مدى حاجتنا الماسَّة إلى الأنسنة، وإلى بناء فلسفة إنسانيَّة جديدة، خاصَّة في مجتمعاتنا التي أصبحت يسكنها الموت ويعمُّها العنف ويسودها الشَّر. فالأنسنة ترياق من التعصُّب والوثوقيَّة والدوغمائيَّة، ورفض الظلاميَّة بكلّ مظاهرها. فنحن في حاجة إلى أنسنة الإنسان وأنسنة الأنظمة والعلاقات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة، وأنسنة الذهنيَّات والتصوُّرات، أنسنة الدّين أو إعادة قراءة الدّين قراءة إنسيَّة.

ولكنَّ هذه الرغبة الجامحة والحاجة الماسَّة تصادف صعوبات وعوائق متراكمة عبر تاريخ طويل من التخلّف والانحطاط الحضاري، وبواسطة مخلّفات وبيلات الاستعمار قديماً وأطماعه حديثاً. وقد كان أركون واعياً مدى الرفض أو الاعتراض على أطروحته من عدَّة جهات، وربَّما تكوَّن عنده هذا الشعور منذ أن ناقش أطروحته، فقد صادف معارضة كبيرة من محاوريه. وتتخذ هذه المعارضة شكل تيَّارات تحتمي بادعاءات مختلفة. فمن جهة أولى، وُجد تيار يرفض كليَّاً وجود نزعة إنسانيَّة عربيَّة/ إسلاميَّة، لأنَّه يعتقد أنَّ هذه النزعة لن تكون إلّا أوربيَّة ومستندة إلى الإرث اليوناني. ومن جهة ثانية، يوجد تيَّار يذهب إلى أنَّ وجود النزعة الإنسانيَّة العربيَّة/الإسلاميَّة كان محدوداً ومحصوراً في عالم التنظير، ولم تستطع أن تتحوَّل إلى تيَّار مجتمعي، وإنَّها لم تتجلَّ في الواقع، وإنَّما بقيت في بطون الكتب والمؤلّفات، ولم تتجسَّد في الوجود الفردي للناس ولا في تاريخ المجتمعات الإسلاميَّة.

دفاعاً عن أطروحته، يعترف أركون بوجود هوَّة فاصلة بين «التيَّار الإنساني الذي يُكتب، والتيَّار الإنساني الذي يُعاش

54- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 39.



ويُمارس فعلاً على الواقع»[55]، بيد أنَّ هذه الهوَّة لا توجد في سياق الحضارة العربيَّة/ الإسلاميَّة فقط، وإنَّما تصدق على كلّ الحضارات الإنسانيَّة. فمحدوديَّة حضور الأنسنة في الواقع أو التاريخي الاجتماعي للشعوب والمجتمعات العربيَّة/ الإسلاميَّة لم تمنع من بروز تيَّارات أو ظهور بذور لتيَّارات تدافع عن الإنسان وحقوقه. كما أنَّ التسليم بوجود نزعة إنسانيَّة عربيَّة/ إسلاميَّة لا يعني مطلقاً أنَّها تشبه النزعة التي تشكّلت من بعد في السياق الأوربي منذ عصر النهضة والأنوار، لأنَّه لم يكن بالإمكان وجود تيار إنساني منقطع كليَّاً عن الدّين. فالنزعة الإنسانيَّة العربيَّة/ الإسلاميَّة تتمركز حول الإنسان المتمركز حول الله، وفيها يتفاعل الوحي والعقل أو العلوم النقليَّة مع العلوم العقليَّة، نزعة إنسانيَّة من نوع خاص. ولعلَّ ما يميّز مجتمعاتنا، قديماً وحديثاً، هو أنَّ الدّين مثّل ولايزال يمثل مكوّناً بنيويَّاً أساسيَّاً، ولهذا يجب تجاوز التعارض بين النزعة الإنسانيَّة والدّين، والعمل على إنقاذ النزعة الإنسانيَّة في الدّين وتأويله تأويلاً إنسانيَّاً، عوض أن يُترك للتأويلات الإيديولوجيَّة والصداميَّة التي تصنع الموت وتنشر الخوف والرعب، وتميت الإنسان والدّين معاً.

وقصارى القول، وبلغة حماسيَّة حازمة وصارمة، وذات نفس نضالي، أختم بدعوة لأركون يرفع من خلالها صوته رافضاً الفوضويَّة والإرهاب والظلم واللّامساواة: «إلى كم يحتاج من الوقت ليصمد العقل أمام الفرق الفوضويَّة والإرهاب الذي لا يطاق وجور الطُغاة والانقسامات الفوضويَّة؟ وإلى متى سيكتفي العقل بإدانة تقنيات التزييف التي تمسُّ أنساق اللّامساواة، وإدانة الاستغلال بالاعتماد على خطاب أنسني وعلى أعمال إنسانَّية؟ كلّا، وألف كلّا. لن تقبل حالة الأنسنة بدءاً من الآن أن تبقى ساذجة وحالمة ورومانسيَّة وغير مستقرَّة، سوف تعرف الأنسنة أنَّه لا وجود لأيَّة حرب نظيفة، ولا أيّ تعذيب، ولا أيّ جيش، ولا أيَّة مافيا سياسيَّة وماليَّة، ولا أيّ تزييف انتخابي، ولا أيَّة أنشودة ثوريَّة، ولا أيّ تعالٍ خاطئ يستطيع التغلّب على صوت الموضوع الإنساني في أعماقنا، ذلك الصوت الداعي إلى الحريَّة الداخليَّة وإلى حوافز الإبداع، لكي نعمل أكثر فأكثر على إزاحة الحدود التي تعوق الوضع البشري وتدفعه نحو التراجع»[56].

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ مثل هذه الدعوة/ الشعار ستلقى الترحيب، ولن تجابه بمعارضة كثيرة. ولكن عندما تتحوَّل إلى التطبيق من خلال امتداداتها في التعامل مع النصّ والتاريخ والسياسة والمجتمع، ستضطر إلى خوض معارك متعدّدة ومع نخب ذات مصالح وبنيات ذهنيَّة مختلفة. وعلى الرّغم من ذلك، يجب النظر إلى هذه المعارك نظرة إيجابيَّة، فهي تتيح إمكانيَّة قياس درجة العقلانيَّة وقابليَّة التنوير في المجتمع.

والذي يمكن تأكيده هنا هو أنَّ انشغال محمَّد أركون بقضيَّة الأنسنة هو جزء من مشروع عربي/ إسلامي كبير يخصُّ العقلانيَّة والتنوير والحداثة. وإن كانت تتوافر بذور هذا المشروع وعناصره، فإنَّها تحتاج إلى تضافر جهود الجميع، أفراداً ونخباً ودولاً، لرعايتها واستنباتها في بيئة مجتمعاتنا.

55- المرجع السابق، ص 619.

56- الأنسنة والإسلام، ص 63.

الشرّ المتجذّر عند كانط: طبيعته وأصله وسبل التخلص منه

محمَّد منادي إدريسي*

لم يعد من الممكن في العصر الحديث تناول الشرّ كمشكلة كوسمولوجيَّة، فقد انهار الكوسموس الذي كان يشكّل إطاراً يجعل اعتبار الشرّ أدنى درجات الكينونة وأخسّها ادعاء مقبولاً. كما انتفت كذلك شروط إمكان مقاربته كمشكلة طبيعيَّة، بعد أن أدَّت فكرة ترييض الطبيعة إلى حصول طلاق بائن بين عالم الوقائع وعالم القيم، وطرد كلّ الاعتبارات التي لها صلة بالكمال والشرف والتناغم والمعنى والغاية من اهتمامات الفكر العلمي[1]. ثمَّ إنَّ النقد الكانطي الجذري للميتافيزيقا الدوغمائيَّة نسف الأساس الذي يسند كلّ المحاولات الثيوديسيَّة الساعية إلى تبرئة الله من كلّ شرّ، وإثبات عدالته، إنْ بإنكار الشرّ أو بتحجيمه وتنسيبه. أما وقد انتفت شروط إمكان كلّ مقاربة ميتافيزيقيَّة أو طبيعيَّة للشرّ، فإنَّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الشرّ إذاً؟ أهو سلب محض، أم له واقع حقيقي؟ وما أصله إن وجد؟ وما مدى تأثيره؟ وكيف السبيل إلى التغلب عليه؟

ا. الشرّ مسألة أخلاقيَّة- دينيَّة

بعد انتفاء شروط إمكان مقاربة الشرّ أنطولوجيّاً وكوسمولوجيّاً وفيزيائيّاً، لم يبقَ من سبيل آخر لتناول الشرّ إلا في إطار فلسفة عمليَّة، شروط إمكان معقوليتها مختلفة عن شروط إمكان المعرفة النظريَّة. فإذا كانت هذه تتخذ من الطبيعة موضوعاً لها، وتسعى إلى استكشاف مبادئ إمكان المعرفة بقوانينها التجريبيَّة، فإنَّ المعرفة العمليَّة تسعى إلى استكشاف مبادئ إمكان الخلقيَّة (la moralité). وبعد تحديد هذه المبادئ يمكن الحديث عن الشرّ باعتباره مسألة أخلاقيَّة لا صلة لها بتاتاً بنظريَّة الطبيعة. لكن ثمَّة ما يلفت الانتباه في مقاربة كانط للشرّ؛ لأنَّ نظريته في الشرّ المتجذر لا توجد في أيّ من أعماله الأساسيَّة في الفلسفة الأخلاقيَّة. فحديثه عن الشرّ في كتابَي: «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» و«نقد العقل العملي» يدور حول شرّ نسبي، وليس كليّاً. وحتى إن كان يشمل الأفراد جميعاً، فإنَّه ليس شرّاً متجذّراً في النوع البشري بعد. أمَّا في «الدين في حدود العقل وحده»، فيطالع فيلسوف كونيكسبورغ قارئه منذ بداية القسم الأوَّل بنظريّة في الشرّ المتجذّر، شرّ كلّي ناشئ من تبعيَّة العقل المشرِّع ذاته للحساسيَّة. لقد بدت هذه النظرية «واقعة جديدة وغير متوقعة في النسق الكانطي، واقعة صدمت معاصريه وأثارت عموماً سخطهم. فهي لا تلزم عن النسق النقدي، حتى في قسمه العملي»[2]. فما الداعي إلى بروز نظريَّة نسقيَّة حول الشرّ في عمل يُعدُّ مكملاً للفلسفة الخلقيَّة؟

لا تشكّل اللحظة النقديَّة في بنيان الفلسفة العمليَّة إلا مرحلة تمهيديَّة تُرسي أساس الخلقيَّة وتثبت دعائمه. تقتضي الصرامة المنهجيَّة في هذا المستوى التغاضي عن الشروط الأنثربولوجيَّة للفعل الإرادي البشري من أجل وضع اليد على بنية الإرادة الخالصة. وهذا لا يعني أنَّ زاوية النظر هذه تتغاضى تماماً عن الإنسان، بل يعني فقط أنَّه يُستحضر بوصفه كائناً عاقلاً ذا إرادة يُصادر التحليل على أنَّها يمكنها أن تكون خالصة. إنَّ الهدف إذاً هو دراسة مبادئ إرادة خالصة، وعرض المبادئ الموجّهة لفعل الإنسان بوصفه فاعلاً مثاليَّاً عاقلاً ذا إرادة حرَّة. أمَّا في «الدين في حدود العقل وحده»، وخصوصاً في القسم الأوَّل منه، فتستحضر الشروط الأنثروبولوجيَّة[3]، حيث مدار الحديث لا على الإرادة

* باحث من المغرب.

1. KOYRÉ, Alexandre ; Du monde clos à l'univers infini, Trad. Raissa Tar, Paris, Gallimard, 1973, PP. 11 -12.

2. BRUCH Jean-Louis., La philosophie religieuse de Kant, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, PP. 45- 46.

3ـ لذلك يقول كروغر (Krüger): «إنَّ القسم الأول من «الدّين في حدود العقل وحده»، ما هو إلا أنثروبولوجيا الحياة الخلقيَّة». أورده بروش في المرجع المذكور في الهامش السابق، ص ص. 59-60.

الخالصة، بل على المشيئة الإنسانيَّة[4]. إنَّ الاختلاف المنهجي بين هذين المستويين هو الذي يبرّر استحضار أطروحة الشرّ المتجذّر، التي «ليس لها أيَّة فائدة في العقيدة الخلقيَّة (la dogmatique morale)، بما أنَّ تعاليم هذه الأخيرة تنطوي بدقة على الواجبات ذاتها، وتظلّ حاملة للقوَّة نفسها، سواء أكان فينا نزوع فطري إلى الانتهاك أم لم يكن. أمَّا في التنسك الخلقي (l'ascétique morale)، فلهذه الأطروحة أهميَّة بالغة. [...] لا يمكننا فيما يخصّ الإنماء الأخلاقي للاستعداد الخلقي المغروز فينا، أن نتخذ من حالة براءة من شأنها أن تكون طبيعيَّة فينا منطلقاً لنا، بل نحن مجبرون على أن ننطلق من فرضيَّة الطابع الشرّير (للمشيئة) في تبنّي مبادئ ذاتيَّة تعاكس الاستعداد الخلقي الأصلي؛ وبما أنَّ هذا النزوع إلى تبنّي مبادئ ذاتيَّة من هذا القبيل غير قابل للاجتثاث، فينبغي أن نضيف إلى ذلك الصراع الذي يستدعيه ضدّه»[5].

إنَّ الأخلاق تفضي حتماً إلى الدّين. «فإذا كانت الأخلاق تتعرّف في قدسيَّة القانون على موضوع يستدعي أعظم احترام، فإنَّها في مستوى الدّين تقدّم تمثلاً للسبب الأسمى الذي ينجز هذه القوانين بوصفه موضوعاً للعبادة، وتبدو في جلاله»[6]. ثمَّة فرق أساسي بين الضمير الأخلاقي والضمير الدّيني يتجاوز اعتبار الله مشرّعاً خلقيَّاً. فالضمير الدّيني لا يكمن فقط في النظر إلى الله كأصل للأوامر الأخلاقيَّة، واعتبار خلود النفس نتيجة قصوى لاتباع هذه الأوامر؛ بل في الاعتراف بالهوَّة الفاصلة بين ما يقتضيه القانون منّا وبين إرادتنا؛ أي الوعي بالشرّ فينا. ولذلك، لا غرابة في أن تبدأ النظريَّة الفلسفيَّة للدّين بمشكلة الشر، وأن تخوض مغامرة الذهاب إلى ما بعد تخوم العقل[7].

بعد هذا التوضيح المنهجي، نتساءل: ما هو الشرّ الخلقي؟

كانت الفلسفات العمليَّة منذ العصور القديمة تبدأ المباحث الأخلاقيَّة بتحديد الخير الأسمى الذي سيكون موضوعاً (غرضاً) ينبغي لكلّ رغبة معقولة أن تتخذ منه غاية تنشدها، وبعد هذا التحديد تستنبط القواعد الأخلاقيَّة التي يجب أن توجّه السلوك. والحال أنَّ اتباع هذا المنهج يوقِع في آفة المصادرة على المطلوب من جهة، ويؤدّي إلى الوقوع في عيب التبعيَّة التشريعيَّة (l'hétéronomie) من جهة أخرى. فمن يبدأ بتحديد طبيعة الخير، ثمَّ يجعل من هذا الخير مادة وأساساً للقانون الأخلاقي، لا يبقى أمامه محكٌّ آخر للتمييز بين الشرّ والخير إلّا الحساسيَّة. وعندئذ سيكون الخير هو الممتع أو النافع، وسيقتصر دور العقل على البحث عن الوسائل الناجعة للوصول إلى السعادة، أو لتجنّب التعاسة (العقل الأداتي). لا ريب في أنَّ الإنسان كائن طبيعي، وله من هذه الزاوية حاجات لا يمكن أن يتنكّر لها؛ وبالتالي يضطر إلى استعمال العقل استعمالاً أداتيَّاً يأخذ في الحسبان هناءه وشقاءه (الخير والشرّ الحِسّيَيْن). لكنَّ الإنسان ليس مجرَّد حيوان، والعقل لم يُعط له من أجل إشباع حاجاته، وإلّا لما كان في امتلاكه له أيّ ميزة تمنحه قيمة تسمو به فوق الحيوانيَّة؛ بل وهب له من أجل غاية سامية، من أجل أن يعرف الخير في ذاته والشرّ في ذاته، ويميزهما عن الخير والشرّ الحسّيين. وهذا ما لا يمكن أن يحصل إلا بتحديد العقل المحض للقانون الخلقي الذي يتّصف بالضرورة والكونيَّة، الأمر الذي يجعل منه قانوناً لأيّ كائن عاقل بإطلاق. وبخضوع الإرادة لهذا القانون تكون حرَّة؛ لأنَّها بهذا الفعل لا تطيع إلا نفسها باعتبارها تشرّع لذاتها. سيكون الخير من هذه الزاوية هو اتفاق المشيئة الإنسانيَّة مع القانون الخلقي، والشرّ هو انتهاك هذه المشيئة لهذا القانون.

4ـ يميز كانط بين الإرادة والمشيئة: فالإرادة الخالصة تضع القانون الخلقي. إنّها إرادة الكائن العاقل التي تشرع من تلقاء ذاتها (autonome). أمَّا المشيئة (l'arbitre)، فهي قدرة على اختيار مبدأ ذاتي (maxime) موافق للقانون الخلقي أو مناقض له. إنَّ الإرادة من حيث هي خالصة تضع القانون الخلقي مبدأ صوريّاً لتحديد الفعل، ولكنَّ المشيئة البشريَّة المتأثرة بالحساسيَّة تقع بالضبط في موقع وسط أو في مفترق طريقين: بين مبدئها القبلي الصوري ودافعها البعدي المادي. وتبعاً لذلك تتمتع بالقدرة على أن تختار بحريّة. إنَّ المشيئة البشريّة «تتأثر على نحو حسّي، ولذلك لا تمتثل من تلقاء نفسها للإرادة الخالصة، بل غالباً ما تناقضها». راجع:

-KANT, «Introduction à la métaphysique des mœurs», AK VI, 221; in, Métaphysique des mœurs, tome I, trad. Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1994, P. 172.

5. KANT, La religion dans les limites de la seule raison, AK VI, 50- 51; trad. Alain Renaut, Paris, Puf, 2016, PP. 89- 90.

6. Ibid., AK VI, 6; (Renaut, P. 40).

7. BRUCH Jean-Louis., La philosophie religieuse de Kant, Op.cité, P. 61.

إنَّ الخير والشرّ إذاً مسألتان أخلاقيتان لهما صلة بالإرادة وليس بالطبيعة. إذا كان الأمر كذلك فلِمَ يُربك كانط قارئه عندما يقول: «الإنسان إمَّا خيّر بالطبيعة، وإمَّا شرّير بالطبيعة»؟ فعبارة «طبيعة» تدلُّ في قاموسه على عكس «المبدأ الذي يؤسّس الأفعال التي تؤتى عن حريَّة»[8]، الأمر الذي يتناقض مباشرة مع كلّ تقويم خلقي (خيّر أو شرّير خلقيًّا). أليس في هذا الجزم الذي يتخذ شكل قضيَّة فصليَّة تناقض؟

ينبّهنا كانط إلى أنَّه يستعمل عبارة «طبيعة الإنسان» بمعنى خاص يؤكّد حريَّة المشيئة الإنسانيَّة. فالمقصود بها هو «الأساس الذاتي لاستعماله لحرّيته بوجه عام (تحت قوانين خلقيَّة موضوعيَّة)، وهو أساس سابق على كلّ فعل يقع تحت الحواس [...]. على أنَّ هذا الأساس الذاتي نفسه لا يمكن أبداً أن يكون بدوره فعلاً للحريَّة (وإلّا لما أمكن وضع استعمال الإنسان لحرّيته أو سوء استعماله لها فيما يخصّ القانون الخلقي على عاتقه، ولما أمكن اعتبار الخير والشرّ خلقيين)»[9]. وبناء على هذا التوضيح المفهومي، عندما نقول: إنَّ الإنسان خيّر بالطبيعة أو شرّير بالطبيعة، فالمعنى هو أنَّ فيه، بما هو إنسان، مبدأ أوّل لا نستطيع سبر غوره (الحريَّة) يشكّل أساساً لتبنّي مبادئ ذاتيَّة خيّرة (موافقة للقانون) أو شرّيرة (مضادّة للقانون)، وإذا قلنا عن الطبع الخيّر أو الطبع الشرّير إنَّه فطري، فهذا لا يعني أبداً أنَّ للطبيعة الفضل على الإنسان إن كان خيّراً، ولا أنَّها تتحمّل المسؤوليَّة إن كان شرّيراً. فالإنسان في الحالتين معاً هو المسؤول عن طبعه (خيّراً كان أو شرّيراً)، لأنَّ الأساس الأوَّل الأقصى (النيَّة) لتبنّي المبادئ الذاتيَّة لا يمكن أن يكون إلا وحيداً، ويهمّ استعمال الحريَّة في كلّيته. غير أنَّ هذا الأساس الأقصى نفسه إنَّما هو أمر تبنته المشيئة الحرَّة. إنَّه متجذّر في الحريَّة قبل أيّ استعمال لها في التجربة، ولا يمكن اشتقاقه من فعل زمني أوَّل، ولذلك تتحمّل المسؤوليَّة عنه.

2. واقعيَّة الشرّ ووجوده

ليس لأطروحة الشرّ المتجذر تسويغ قبلي؛ بل هي قائمة على قناعة دينيَّة. فالقَصصُ الديني أشاع رأياً يحظى بقبول واسع جدًّاً مفاده أنَّ تاريخ العالم بدأ بالخير، بعصر ذهبي، بحياة فردوسيَّة. غير أنَّ هذا العهد السعيد كان قصيراً، إذ سرعان ما سقط الإنسان في هاوية الشرّ الخلقي الذي يسير الشرّ الطبيعي في ركابه. ومنذ هذا السقوط سارت الأمور بتسارع من سيّئ إلى أسوأ، إلى حد أنَّنا الآن نعيش في آخر الأزمنة، ونهاية العالم باتت وشيكة[10].

على خلاف هذا الرأي، يزعم الفلاسفة المتنوّرون أنَّ العالم يسير بخطوات حثيثة من الأسوأ إلى الأحسن، وأنَّ الإنسان مقدّرٌ له أن يتحسَّن ويكتمل، وأنَّ الطبيعة تدفعه، بما هو نوع، إلى إنماء استعداداته كلّها. والحقّ أنَّ أحداث التاريخ ووقائع التجربة تعاكس هذا الرأي، وأصحابه لا يقولون به إلا بداع أخلاقي يكمن في وجوب تعهُّدِ بذرة الخير في الإنسان حتى تؤتي أكلها[11].

كيف الخروج من هذه النقيضة التي تحيّرنا بين قضيتين: الإنسان كنوع إمَّا خيّرٌ وإمَّا شرّير؟ أليس هناك طريق وسطى بين هذين الرأيين عن طريق افتراض مفاده أنَّه ليس خيّراً وليس شرّيراً، أو أنَّه خيّر وشرّير في الوقت نفسه؟

إنَّ الموقف الوسطي هنا قد يكون قولاً باستواء الضدَّين (الإنسان ليس خيّراً وليس شرّيراً)، أو يكون قولاً تلفيقيًّاً (الإنسان شرّير وخيّر في الوقت ذاته). يستبعد كانط هذا الإمكان المتساهل، ويتبنَّى الموقف الصارم مستنداً إلى حجج ثلاث:

1. من المهمّ جدًّاً للمباحث الأخلاقيَّة ألَّا تقرَّ بأيّ حلٍّ وسط في الأفعال والطباع الإنسانيَّة على السواء. فمن شأن أيّ التباس هنا أن يُفقد المبادئ الذاتيَّة ما لها من حسم وصرامة[12].

2. ليس الشرّ مجرَّد خير مسلوب؛ أي النقيض المنطقي للخير؛ بل هو ضدّه الموجب، وفيه يظهر الواقع الموجب لما هو سالب. وبيان ذلك أنَّ القانون الخلقي فينا هو دائماً حافز موجب للفعل؛ وهو في حكم العقل، باعث كافٍ وحده

8. KANT, La religion dans les limites de la seule raison, AK VI, 20; (Renaut, P. 53).

9. KANT, La religion dans les limites de la seule raison, AK VI, 21 ; (Renaut, P. 53).

10. Ibid., AK VI, 19; (Renaut, P. 51).

11. Ibid., AK VI, 19 - 20; (Renaut, PP. 51 - 52).

12. Ibid., AK VI, 22; (Renaut, P. 55).

لتحديد المشيئة لفعل الخير الخلقي (اتفاق المشيئة مع القانون). فإذا لم تتفق المشيئة مع القانون (الشرّ الخلقي)، فمردُّ ذلك إلى حافز مضادّ دفعها إلى الاتجاه المضادّ. وتبعاً لذلك، ما من نيَّة يستوي فيها الضدَّان عندما يتعلّق الأمر بالقانون: لا هي حسنة ولا هي سيّئة[13] .

3. إن كان هناك فعل يستوي فيه الضدَّان من الناحية الخلقيَّة، فلن يكون إلا فعلاً ناتجاً عن قوانين الطبيعة، ولا يمتُّ بأيَّة صلة للقانون الخلقي (قانون الحريَّة). ولَمَّا كان هذا الأخير يأمر بالامتثال للواجب على نحو كلّي، فإنَّه لا يمكن –من دون وقوع في التناقض– أن يحضر كحافز في مبدأ ذاتي يقبله جزئيَّاً، محتفظاً بالجزء الآخر لدافع مضادٍّ له؛ وتبعاً لذلك، ما من نيَّة يمكن أن يلتقي فيها الضدَّان معاً[14] .

إنَّ الخير والشرّ إذاً ضدَّان من جنس واحد، والمشيئة تختار أيَّ واحد منهما بحريَّة تامَّة. ولا يمكن الاحتجاج بأنَّ المشيئة مقسورة على أمرها فيما يخصُّ أيَّاً منهما؛ لأنَّها تتَّصف بميزة مخصوصة تتمثل في أنَّ «أيّ حافز لا يمكن أن يدفعها إلى فعل ما، اللّهم إلا إذا، وفقط إذا، أدرجه الإنسان في مبدئه الذاتي (أي فقط إذا جعل منه قاعدة كليَّة بموجبها يريد أن يسلك). وفي هذه الحالة فقط يمكن لحافز ما، أيَّاً يكن، أن يوجد مع التلقائيَّة المطلقة للمشيئة (مع الحريَّة)»[15] . فإذا لم تتخذ المشيئة من القانون الخلقي قاعدة لسلوكها، فإنَّها لأنَّها تبنَّت حافزاً مضادَّاً، وجعلت منه قاعدة لفعلها. يلزم عن ذلك أنَّه إذا كان الإنسان شرّيراً، فإنَّ أساس هذا الشر لا يمكن أن يوجد في موضوع يحدّد المشيئة من خلال ميل ما، ولا في نزوع طبيعي؛ بل في قاعدة (مبدأ ذاتي) تتبنَّاها المشيئة من أجل استعمال حرّيتها. ومهما تقهقرنا باحثين عن أساس يسند هذه القاعدة، فلن نجد إلا قاعدة تبنَّتها المشيئة؛ إذ لو وجدنا في أساس هذه القاعدة نزوعاً طبيعيَّاً، فسيرتد استعمال الحريَّة بكامله إلى تحدُّدٍ بالأسباب الطبيعيَّة، الأمر الذي يتناقض مباشرة مع حريَّة المشيئة[16] .

يتبيَّن ممَّا سبق أنَّ الشرَّ وإن كان مبدأ سالباً، فإنَّ سلبيته موجبة من حيث إنَّ له تأثيراً في الأفعال يجعلها فاقدة لصبغتها الخلقيَّة، حتى وإن جاءت موافقة للقانون ظاهريَّاً. ولكن هل الإنسان شرّير؟ وهل هو شرّير بالطبيعة؟ وكيف يكون إثبات وجوده ممكناً؟

إنَّ الإنسان شرّير بالطبيعة؛ أي إنَّه، من حيث هو نوع من الكائنات العاقلة المتناهية، واعٍ بالقانون الخلقي كواقعة عقليَّة كونيَّة مغروزة في بنية ضميره، «ومع ذلك تبنَّى الانحراف عنه (ظرفيَّاً) في مبادئه الذاتيَّة»[17]، أو لنقل إنَّ «ميله الحيواني والأناني يَحْمِلُه على أن يستثني نفسه منه عندما يشاء»[18]. وهذا النزوع يوجد في جميع البشر بلا استثناء. لكنَّ كليَّته هذه ليست صفة قبليَّة ضروريَّة تستنبط من مفهوم الإنسان بوجه عام، ولا هي عائدة إلى استعداد طبيعي؛ بل هي سمة عرضيَّة آتية من قرار حرٍّ للمشيئة بمقتضاه تتبنَّى مبادئ ذاتيَّة مخالفة للقانون. لقد التقطه الإنسان وجناه على نفسه، وبالتالي يتحمَّل المسؤولية عنه. ولكن ما الدليل على أنَّ هذا النزوع «ضروري في كلّ إنسان، حتى وإن كان من أفضل الناس»[19]؟

يجيب كانط: «يمكن أن نعفي أنفسنا من تقديم دليل صوري على أنَّ هذا النزوع الفاسد لا بدَّ أن يكون متجذّراً في الإنسان، نظراً لكثرة الأمثلة الصارخة التي تقدّمها التجربة أمام أعيننا عن الأفعال التي يقترفها البشر»[20]. فالمجازر الفظيعة التي ترتكبها الشعوب البدائيَّة أثناء حروبها تشهد على تهافت أطروحة طيبة الطبيعة الإنسانيَّة في حالة الطبيعة، ورذائل حالة التمدُّن التي تسمّم العلاقات بين الأفراد (من نفاق وكراهية وكذب وغش ونكران جميل وتشفٍّ...)، تبطل رأي القائلين إنَّ الطبيعة البشريَّة يمكن أن تعرف على نحو أفضل بعد تفتّح استعداداتها في هذه الحالة. أمَّا العلاقات الخارجيَّة بين الأمم، فمبنيَّة على العداوة

13. Ibid., AK VI, 22 - 24; (Renaut, PP. 55 - 57).

14. Ibid., AK VI, 23 - 24; (Renaut, PP. 55 - 57).

15. Ibid., AK VI, 23 - 24; (Renaut, PP. 56 - 57).

16. Ibid., AK VI, 21; (Renaut, P. 53).

17. Ibid., AK VI, 32; (Renaut, P. 67).

18ـ كانط، فكرة عن تاريخ كوني من زاوية نظر المواطنة العالميَّة، القضيَّة 6، ترجمة: محمَّد منادي إدريسي، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، 2015، ص 8.

19. KANT, La religion dans les limites de la seule raison, AK VI, 32; (Renaut, P. 67).

20. Ibid., AK VI, 32 - 33; (Renaut, PP. 67 - 68).

المعلنة أو الخفيَّة (حالة استعداد دائم للحرب)، إلى حدّ أنَّها تجعل من فكرتي ميثاق قانوني جامع لشعوب الأرض والسلام الدائم شطحتين فكريتين تثيران السخرية. ولكن هل تكفي كثرة الأمثلة لإثبات كليَّة النزوع إلى الشرّ وتجذّره؟

نعلم أنَّ الوقائع التجريبيَّة قد تصلح أدلة على قضيَّة عامَّة. أمَّا أن تثبت مبدأ كليَّاً، فلا. ثمَّ إنَّ الأمر هاهنا أعوص؛ ذلك أنَّ وصم إنسان ما بالشرّ، لا يكون مشروعاً إلا إذا جاز لنا أن نستنتج من الأفعال الشرّيرة التي ارتكبها وجود مبادئ ذاتيَّة شرّيرة فيه. والحال أنَّ الأفعال الشرّيرة (المضادَّة للقانون) قابلة للملاحظة بالتجربة، بينما المبادئ الذاتيَّة (أي النيَّات) ممتنعة في ذاتها على الملاحظة؛ الأمر الذي يترتَّب عليه أنَّ «الحكم الذي ينصُّ على أنَّ الفاعل إنسان شرّير لا يمكن أن يؤسّس بيقين على التجربة»[21].

نسجّل هنا مع «بروش» تأرجح كانط فيما يخصُّ الدّور الذي يمنحه للتجربة. فتارة يؤكّد أنَّ هذا الدّور يتمثل في بيان كليَّة الشر المتجذّر؛ أي انطباقه على البشر جميعاً، وتارة يؤكّد أنَّه يكمن في تأييد دليل قبلي. وهكذا فإنَّ قناعة وجود الشرّ، بحسب بروش، قائمة على يقين غير قابل للبرهنة. وامتناع استنباط الشرّ راجع إلى طبيعة مفهومه. إنَّه ينبع من قرار غير معقول للحريَّة، ولذلك لا يمكن استنباطه، وإلّا كان عندئذٍ ضروريَّاً وعقلانيَّاً، وهذا متناقض مع طبيعته. ويلزم عن ذلك أنَّه ليس هناك توازٍ حقيقي بين الشرّ والخير، ما يعني أنَّ كانط يرفض المانويَّة؛ ذلك أنَّ الأمر الخلقي عنده يُستنبط من مفهوم الكائن العاقل، ولا يحتاج لكي يوجد ويفرض نفسه إلى أن يتحقق في أفعال تنصاع لمبدأ ذاتي مؤسّس على القانون الذي له قيمة كونيَّة تشمل جميع الكائنات العاقلة بوجه عام. أمَّا الشر، فليس له أيُّ وجود خارج المبدأ الذاتي الذي يجعل منه ماديَّاً، والذي هو ذاته يعبّر عن نفسه في نزوع وأفعال[22].

لكن مع ذلك لا بدَّ من استحضار مبدأ أساسي في فلسفة كانط؛ مفاده أنَّ الوجود لا يمكن أن يُستنبط من المفهوم، الأمر الذي يجعل كلَّ دليل قبلي على وجود الشرّ انطلاقاً من مفهوم النوع البشري ممتنعاً. إنَّ الملاحظات الأنثروبولوجيَّة تبيّن لنا أنَّ البشر يرتكبون الشرور في كلّ الأزمنة، وأنَّ الفعل الشرّير ماديَّاً فعلٌ شريرٌ صوريَّاً كذلك؛ أي وراءه نيَّة لا يمكن أن تكون طيّبة؛ الأمر الذي يدفعنا إلى افتراض أنَّ البشر جميعاً نزَّاعون إلى الشرّ. يقول كانط: إنَّ «وجود هذا النزوع إلى الشرّ في الطبيعة البشريَّة أمر يمكن بيانه بأدلة إمبريقيَّة توضح التعارض الفعلي بين المشيئة والقانون في الزمان»[23]. وتبعاً لذلك فإنَّ القضيَّة التي تنصُّ على أنَّ الإنسان «شرّير بالطبيعة تعني أنَّ هذا ينطبق عليه باعتباره نوعاً. وهذا لا يعني أنَّ صفة كهذه يمكن أن تستنبط من مفهوم نوعه (مفهوم الإنسان بوجه عام، وإلا كانت صفة ضروريَّة)؛ بل لا يمكن الحكم عليه على نحو آخر تبعاً لما نعرفه عنه بالتجربة»[24].

ثمَّة خلاصات يجدر بنا التوقّف عندها قبل أن نكمل:

- تنصبُّ مقاربة كانط على **الشرّ الخلقي** باعتباره **انتهاكاً للقانون الخلقي** الذي هو واقعة عقليَّة مركوزة في ضمير كلّ إنسان بما هو كائن عاقل.

- ليس **الشرّ** مجرَّد سلب منطقي؛ بل هو **سلب موجب**، من حيث إنَّه تبنٍّ لمبادئ ذاتيَّة مخالفة للقانون يترتَّب عليها إتيان أفعال شرّيرة.

- **النزوع إلى الشرّ (أو إلى الخير كذلك) فطري**. وهذا لا يعني أنَّه غير إرادي؛ بل إنَّ الإرادة التقطته وجلبته على نفسها باختيار غير زمني. إنَّ هذا الإثبات لا يعني شيئاً آخر غير كون إمكان اختيار انتهاك القانون سمة مميزة للإنسان (بما هو نوع من الكائنات العاقلة المتناهية)، وأنَّ هذا الإمكان ليس مكتسباً في زمان.

- **الطبع الشرّير (كما الطبع الخيّر) سمة مميّزة لا لهذا الفرد أو ذاك؛ بل للنوع البشري برمَّته.**

---

21. Ibid., AK VI, 20; (Renaut, PP. 52 - 53).

22. BRUCH Jean-Louis., La philosophie religieuse de Kant, Op.cité, PP. 62 - 64.

23. KANT, La religion dans les limites de la seule raison, AK VI, 35 ; (Renaut, P. 71).

24. Ibid., AK VI, 32 ; (Renaut, P. 67).

- **الملاحظات الأنثروبولوجيّة** المتعلقة بالشرور التي يرتكبها البشر في جميع الأزمنة **تدلُّ على وجود نزوع متجذّر إلى الشرّ في الطبيعة البشريّة.**

3. ماهيّة النزوع إلى الشـرّ

إن كانت التجربة تكفي لإثبات وجود نزوع إلى الشرّ متجذّر في الطبيعة البشريَّة، فإنَّها لا تستطيع أن تخبرنا عن الطبيعة الحقيقيَّة للشرّ، أو عن المبدأ الذي يجعله ممكناً. فالأدلة الإمبريقيَّة «لا تنبئنا عن السمات المميزة حقاً لهذا النزوع، ولا هي تعيّن أساس هذا التعارض» الملحوظ بين المشيئة والقانون. إنَّ الخاصيَّة المميزة لهذا النزوع يجب «أن تُعرف قبليَّاً انطلاقاً من مفهوم الشرّ من جهة أنَّه ممكن تبعاً لقوانين الحريَّة (قوانين الإلزام وتحمّل المسؤوليَّة)»، نظراً لأنَّه فيه «تنشأ علاقة بين المشيئة الحرَّة (مشيئة مفهومها غير إمبريقي) والقانون الخلقي باعتباره حافزاً»[25]. لابدَّ إذاً من القيام بتحليل قبلي للشرّ من حيث إنَّه انتهاك حرّ للقانون الخلقي، من أجل تحديد مستوياته وخصائصه وأساسه.

يُعرِّف كانط النزوع (la propension) بأنَّه «الأساس الذاتي لإمكان ميل ما (رغبة معتادة)، من حيث إنَّ هذا الميل عرضي بالنسبة إلى الإنسانيَّة بوجه عام»[26]. وعلى خلاف الاستعداد الذي يشكّل عنصراً مقوّماً لماهيَّة كائن ما، فإنَّ النزوع، وإن كان استعداداً مسبقاً للرغبة في متعة ما، فإنَّه أمر يكتسبه الإنسان أو يلتقطه. إذا كان ثمَّة نزوع إلى الشرّ الخلقي في الإنسان، فلا بدَّ أن يتمثل في الأساس الذاتي لإمكان انحراف المبادئ الذاتيَّة عن القانون الخلقي، ولا بدَّ أن ينتمي إلى طبع مميّز للنوع البشري؛ ومن ثمَّة يمكن اعتباره نزوعاً طبيعيَّاً إلى الشرّ في الإنسان.

يميّز كانط بين ثلاث درجات في هذا النزوع: الهشاشة والدَّناسة والشرَّارة[27].

1. تتمثل الهشاشة في عدم قدرة الطبيعة البشريَّة على الامتثال للقانون الخلقي الذي تحتضنه المشيئة في مبدئها الذاتي. ذلك أنَّ القانون، الذي هو من الناحية الموضوعيَّة حافز عتيد، يصير عند مواجهة الميول الحافز الأضعف من الناحية الذاتيَّة.

2. تتمثل الدَّناسة في أنَّ القانون الخلقي وحده لا يكون حافزاً كافياً لتحديد المشيئة؛ بل تحتاج هذه إلى حوافز أخرى آتية من الميول لكي تقرّر ما يقتضيه الواجب. إنَّ الدَّناسة نزوع إلى مزج الحوافز غير الخلقيَّة بالحوافز الخلقيَّة، وقد تكون وراءه نيَّة حسنة؛ الأمر الذي يترتَّب عليه أنَّ الأفعال التي تكون في الظاهر موافقة للواجب، لم يتمّ أداؤها عن واجب محض.

3. تتمثل شرارة (la méchanceté) الطبيعة البشريَّة أو فسادها في قلب الترتيب الخلقي، وذلك بتبنّي مبادئ ذاتيَّة تجعل الحوافز الآتية من القانون تابعة لحوافز باثولوجيَّة (انفعاليَّة)[28].

ليس مستبعداً في هذه الحالات الثلاث أن تكون الأفعال موافقة للقانون ماديَّاً (أفعال شرعيَّة). إلَّا أنَّ القانون الخلقي فيها لا يكون حافزاً كافياً لإتيان الفعل؛ بل تعزّزه أو تشرطه دوافع باثولوجيَّة

25. Ibid., AK VI, 35; (Renaut, P. 71).

26. Ibid., AK VI, 28; (Renaut, P. 62).

27. Ibid., AK VI, 2930-; (Renaut, P. 63 - 64).

28ـ يرى «بروش» أنَّ الشكل الأوَّل للنزوع إلى الشر؛ أي الهشاشة أو الضعف، خاوٍ تماماً من أي محتوى؛ لأنَّه يكمن في العجز عن الفعل؛ والحال أنَّ الشر يستند دائماً إلى مبدأ ذاتي (نيّة)، وليس إلى الفعل. والدناسة هي التي تملأ هذا الشكل بمحتوى، وتحدده. فالضعف عجز عن القيام بالفعل بحافز احترام القانون فقط، وحاجة إلى تعزيز هذا الحافز بدوافع أخرى ذات طبيعة باثولوجيّة. أمَّا الشرارة، فتبدو درجة عليا من النزوع إلى الشر تُضاف إلى الدناسة. فهي ليست مجرّد حالة تكون فيها الحوافز الخلقيّة مختلطة بدوافع غير خلقيّة، وإنّما هي عكس للترتيب الذي يجب أن يكون بينها، فيصبح ما يجب أن يكون شرطاً (القانون كحافز)، مشروطاً، ويصير ما يجب أن يكون تابعاً (الميول) متبوعاً. لكنَّ هذا الفرق في الدرجة وهمي في حقيقة الأمر؛ لأنَّ اختلاط مبادئ ذاتيّة غير متجانسة أمر غير ممكن. فالدناسة تستلزم سلفاً فساد المبادئ الذاتيّة وانحرافها. ما يعني أنَّ درجات النزوع إلى الشرّ ما هي إلا شرح متدرج لهذا النزوع، حيث الدناسة هي الشكل الذي تسمح به الهشاشة، وقلب المبادئ الذاتيّة تحليل لبنيتها. راجع: BRUCH Jean-Louis., La philosophie religieuse de Kant, Op. cité, PP. 67 - 68.

(كالطموح والشفقة وحبّ الذات عموماً)؛ الأمر الذي يترتَّب عليه أنَّ الفعل المنجز يكون غير خلقي (غير منجز عن واجب)، واتفاقه مع القانون ـإن حصل- يكون عرضيّاً.

يؤكّد كانط مرَّة أخرى أنَّ هذا النزوع إلى الشرّ الخلقي لا يمكن أن يكون مشروطاً بأسباب طبيعيَّة (نزوات حسيَّة)؛ ذلك أنَّ القول إنَّ النزوع الطبيعي يدفع إلى استعمال الحريَّة من أجل الخير أو من أجل الشرّ قول متناقض. إنَّ الشرَّ الخلقي صادر عن الحريَّة بالضرورة؛ والنزوع إليه إنَّما هو قرار للمشيئة الحرَّة تختار فيه أن تنتهك القانون. ووصفه بأنَّه فطري راجع إلى أنَّنا لا نستطيع تفسير الطريقة التي أفسد بها الشرّ فينا المبدأ الذاتي الأسمى للخير[29].

إنَّ هذا النزوع إلى الشرّ هو المسؤول عن حَرْف استعدادين أصليين للخير في الإنسان عن غايتهما الطبيعيَّة. يتعلق الأمر أوَّلاً بحبّ الذات الطبيعي الذي يدفع الإنسان -بما هو كائن حي- إلى المحافظة على حياته واستدامة نوعه وتشكيل جماعة مع نظرائه، وثانياً بحبّ الذات الطبيعي المقارن الذي يحمل الإنسان -بما هو كائن حي وعاقل في آن واحد- على مقارنة نفسه بالآخرين، وتقدير قيمته من خلال آرائهم فيه، والسعي إلى التفوُّق عليهم[30]. من المؤكد أنَّ الاستعدادات الأصليَّة راسخة في الطبيعة البشريَّة، أي لا يمكن تحطيمها أو إلغاؤها، وأنَّها خيّرة، ليس فقط لأنَّها لا تتعارض مع القانون الخلقي؛ بل كذلك لأنَّها تحمل على تحقيق الخير وتعين عليه، كما أنَّ الرذائل التي يمكن أن تُطَعّمَ عليها لا تنبجس منها تلقائيّاً، بما هي استعدادات طبيعيَّة، لكنَّ قيمتها الخلقيَّة لا تكمن فيها؛ بل في استعمال المشيئة لها؛ فهذه تستطيع توظيفها من أجل تحقيق الخلقيَّة (الخير الخلقي)، كما تستطيع أن تستعمل الاستعدادين المذكورين أعلاه استعمالاً مضادّاً للغاية منهما؛ الأمر الذي يفضي إلى تطعيم رذائل شتَّى فيهما، فتظهر على حبّ الذات الطبيعي بثور الشره والفسق والرفض المتوحّش للقوانين (رذائل بهيميَّة)، وتنغرس في حبّ الذات العقلي عيوب الحسد ونكران الجميل والجشع والتلذّذ بمُصاب الغير (رذائل الثقافة)[31].

يبقى بعد هذا أن نسأل: ما سبب هذا الشرّ وأساسه؟ أنعزوه إلى الحساسيَّة، أم إلى فساد العقل العملي؟

غالباً ما تدان الحساسيَّة والميول الطبيعيَّة التي تنبثق منها، باعتبارها مسؤولة عن هذا النزوع. والحال أنَّ «الميول الطبيعيَّة، منظوراً إليها في ذاتها، طيّبة؛ أي ليست مذمومة، والرغبة في اجتثاثها ليست فقط بلا جدوى؛ بل ستكون أيضاً ضارَّة ومؤذية»[32]. وهكذا يمكن القول أوَّلاً: إنَّه ليس لها أيَّة علاقة مباشرة بالشرّ، وثانياً: تقدّم للفضيلة فرصاً ثمينة لتظهر في كامل سطوعها، وثالثاً: مفطورة فينا، ولسنا مسؤولين عن وجودها فينا. أمَّا النزوع إلى الشرّ، فمتجذّر في مشيئتنا الحرَّة؛ وتبعاً لذلك نتحمَّل المسؤوليَّة عنه[33].

كما أنَّ ردَّ هذا الشرّ إلى فساد يصيب العقل المشرع خلقيّاً في دخيلته أمر غير معقول. ففي تصوُّرنا لكائن عاقل يفعل ضدّ العقل، أو لكائن حر يفعل ضدّ قانون الحريَّة، تناقض؛ لأنَّنا حينئذٍ نسعى إلى تصوُّر سببٍ (العقل المحض كقوَّة عمليَّة) يفعل بلا قانون (قانون الحريَّة)؛ أي عقل يتنكَّر لقانونه ويقوّض سلطانه بنفسه[34].

وهكذا، بما أنَّ الشرَّ الخلقي انتهاك للقانون ناشئ عن قرار حرّ للمشيئة، فإنَّ الحساسيَّة تنطوي على مقدار أقلّ ممَّا هو مطلوب لتفسيره. فإذا اعتبرناها أساساً له، لزم عن ذلك استبعاد الحوافز الآتية من الحريَّة، واعتبار الإنسان مجرَّد حيوان. كما أنَّ العقل الخبيث (إرادة متحللة من القانون، إرادة تريد الشرّ من أجل الشرّ) ينطوي على مقدار أكثر ممَّا هو مطلوب. فإذا اعتبرناه أساساً للشرّ، لزم عن ذلك رفع انتهاك القانون إلى مرتبة الحافز الأساسي للمشيئة، واعتبار الإنسان شيطاناً رجيماً[35].

---

29. KANT, La religion dans les limites de la seule raison, AK VI, 32; (Renaut, P. 67).

30 ـ أمَّا الاستعداد الثالث، فهو الاستعداد لشخصيَّة الإنسان، من حيث هو كائن عاقل وقادر على تحمل المسؤوليّة في الوقت ذاته. إنّه قدرة على الشعور بالاحترام تجاه القانون الخلقي كحافز كافٍ بذاته لتحديد المشيئة. إنَّ هذا الاستعداد هو الوحيد المنغرس في العقل العملي المحض الذي يسنّ قوانين غير مشروطة، ولا يمكن لأيّ شيء شرير أن يُطعّم عليه إطلاقاً.

31. Ibid., AK VI, 2628-; (Renaut, PP. 59 - 62).

32. Ibid. AK VI, 58; (Renaut, P. 98).

33. Ibid. AK VI, 34 - 35; (Renaut, P. 70).

34. Ibid. AK VI, 35; (Renaut, PP. 70 - 71).

35. Ibid. AK VI, 35 ; (Renaut, P. 71).

إنَّ الشرَّ متجذّر (radical)، ولكنَّه ليس مطلقاً[36]. إنَّه كذلك، لأنَّه «يفسد أساس المبادئ الذاتيَّة كلها». لا تعني هذه الصفة، (ولا يمكن أن تعني وفقاً للتحليلات السابقة) أنَّ للشر جذوراً في الطبيعة، أو أنَّه ناتج عن ترسُّب تدريجي لعوائد وعناصر حسيَّة، وإلا سقطنا في القول إنَّ الشرَّ مجرَّد حالة حيوانيَّة. إنَّه تجذّر في فعل أساسي للمشيئة الحرَّة، وهو أساسي؛ لأنَّه اختيار للطبع المعقول، ولذلك لا يمكن اجتثاثه بقوى إنسانيَّة؛ لأنَّ ذلك لا يمكن أن يحصل إلا بتوسط مبادئ ذاتيَّة خيّرة؛ وهذا متعذّر إن كان الأساس الذاتي الأسمى المعوَّل عليه فاسداً[37].

إنَّ تجذّر الشرّ، إذاً، هو الحلُّ الذي يقدّمه كانط لنقيضة تدافع أطروحتها عن «الطابع الحسّي» للشرّ؛ أي ترجعه إلى حوافز حسيَّة، الأمر الذي يلزم عنه انتفاء مسؤوليَّة الإنسان عنه؛ وتنافح أطروحتها المضادَّة عن الطابع الشيطاني للشرّ؛ أي ترجعه إلى عقل عملي خبيث في طويَّته، أو لنقل إلى إرادة خبيثة تنتهك القانون عمداً، الأمر الذي تنتفي معه إمكانيَّة التقويم الخلقي للشرّ بما أنَّه لا يد للإنسان في اختياره.

إنَّ أسوأ الناس لا يتنكَّر للقانون الخلقي، ولا يتمرَّد كتمرّد إبليس الذي «أبى» أن ينصاع للأمر و«استكبر» عليه. لا توجد في الإنسان إرادة شرّيرة مناظرة للإرادة الخيّرة. يحتفظ كانط، كما يقول دلبوس، «من العقلانيَّة السقراطيَّة والأفلاطونيَّة واللايبنتزيَّة بفكرة مفادها أنَّ إرادة الإنسان لا يمكن بتاتاً أن تَتّبع عامدة الشرّ من أجل الشرّ»[38]. فالاستعداد الخلقي فيه يحول دون أن يكون مارداً؛ غير أنَّ استعداده الطبيعي البريء أصلاً يجعله يتبنَّى الحوافز الحسيَّة في مبدئه الذاتي. فإذا استندنا في تقويمنا الأخلاقي إلى المحتوى المادّي للحوافز الأخلاقيَّة والطبيعيَّة التي يتبنَّاها معاً، فسنحكم على الإنسان بأنَّه خيّر وشرّير في الوقت نفسه. وهذا ما يتناقض مع الصرامة المنهجيَّة التي ينبغي أن تتمسَّك بها المباحث الأخلاقيَّة. غير أنَّ هذه الحوافز المختلفة نوعيَّاً ترتبط فيما بينها ارتباطاً لا يتعلّق بمادتها؛ بل بصورتها؛ أي بعلاقة التابع والمتبوع. وهذه هي الزاوية التي تسمح بإصدار حكم صارم فيما يخصُّ الخير والشرّ، عن طريق السؤال الآتي: أيّ من هذين النوعين من الحوافز يشرط الآخر؟ إذا تبنَّى الإنسان القانون الخلقي كحافز وحيد وكافٍ للفعل، وجعل منه شرطاً أسمى لإشباع الحوافز التي لها صلة بالميول وحبّ الذات، فإنَّه عندئذٍ خيّر خلقيَّاً. أمَّا إذا تبنَّى حبَّ الذات وجعل منه شرطاً للامتثال للقانون الخلقي، فإنَّه عندئذ شرّير خلقيَّاً[39].

لا يكمن الشرّ في حبّ الذات والميول التي تنبثق منه، فهو مكوّن طبيعي يجب إشباعه في حدود معيَّنة. كما أنَّه ليس شرارة أو خبثاً شيطانيَّاً (malignité) وراءه نيَّة تتبنَّى المبادئ الذاتيَّة المخالفة للقانون عمداً. إنَّه شيء أكثر من الدَّناسة (حيث تتجاور الحوافز المختلفة نوعيَّاً وتختلط)، وأقلّ من أن يكون إبليسيَّاً (حيث تكون نيَّة الشرّ مبيَّتة وصافية)، فبقي أنَّه استتباع القانون للميول؛ أي قلب للترتيب الحقيقي الذي ينبغي أن يقوم بين الحوافز. ولذلك «ليس الإنسان (بما في ذلك الأفضل) شرّيراً إلّا لأنَّه يعكس الترتيب الأخلاقي للحوافز في الطريقة التي يتبنَّاها بها في مبادئه الذاتيَّة»[40]. وبما أنَّ الشَّر ليس شيئاً شيطانيَّاً بعد، بل مجرَّد حطّ للقانون الخلقي من مرتبة الشرط الأسمى إلى درك المشروط، فإنَّه قد يفضي إلى أفعال خيّرة ظاهريَّاً (موافقة للقانون)، من قبيل التزام الصدق من أجل تفادي التورُّط في أحابيل الكذب. عندئذٍ يبدو الطبع المحسوس خيّراً، طالما أنَّ سلسلة الأفعال المعبّرة عنه تتحلّى بمظهر الفضيلة، في حين يظلّ الطبع المعقول شرّيراً[41].

يمكننا الآن أن نقول عن الشرّ، مستحضرين درجاته الثلاث المذكورة سابقاً، إنَّه ينشأ أوَّلًا عن ضعف الطبيعة البشريَّة التي لا تقوى على الامتثال للمبادئ الذاتيَّة التي تبنَّتها، وثانياً عن الدَّناسة

36ـ الدلالة الدقيقة لوصف «متجذّر» أو «جذري» فاتت بعض معاصري كانط (ومنهم غوته وهردر وشيلر)، إذ اعتقدوا أنَّها تعني «مطلق». لمزيد من التفاصيل راجع:

BRUCH Jean-Louis., La philosophie religieuse de Kant, Op. cité, PP. 75 - 76.

37. Ibid. AK VI, 37 ; (Renaut, P. 73).

38. DELBOS, Victor., La philosophie pratique de Kant, Paris, Puf, 1969, P. 496.

39. Ibid., AK VI, 36; (Renaut, PP. 71 - 72).

40. Ibid., AK VI, 36; (Renaut, P. 72).

41. Ibid., AK VI, 37; (Renaut, PP. 72 - 73).

التي تكمن في خلط الحوافز المختلفة نوعيًّاً، وثالثاً وأخيراً عن الشرارة التي لا تهتمُّ إلَّا بأن تأتي الأفعال موافقة للقانون، وليس بأن يكون احترامه هو الحافز الوحيد عليها. إنَّ الشرَّ في درجتيه الأولى والثانية قد يكون غير متعمَّد، أمَّا في الثالثة، فيجب عدّه خطيئة ارتكبت برويَّة، ومكراً أو انحرافاً في القلب الإنساني يجعله ينخدع فيما يخصُّ نواياه، ولا يقلق بشأنها، ويخدع بذلك الآخرين، فيتصرَّف بضمير مرتاح، ويعتقد أنَّه قد برَّر نفسه أمام القانون، طالما أنَّه لا تترتب على أفعاله عواقب سيّئة[42].

4 . أصل الشر

عندما يتعلّق الأمر بالتسلسل السببي للظاهرات، فإنَّ السؤال عن الأصل الأوَّل سؤال يوقع في الوهم، كما بيَّن ذلك النقد الكانطي للميتافيزيقا الدوغمائيَّة؛ ذلك أنَّنا لا نستطيع أبداً أن نضع اليد على العلة القصوى لأيَّة سلسلة زمنيَّة. والحال أنَّ الفعل الخلقي، خيّراً كان أو شرّيراً، فعل يجد أساسه في مبدأ ذاتي تتبنَّاه المشيئة الحرَّة؛ وتبعاً لذلك، لا يَمُتُّ، بما هو فعل حر، لسببيَّة محدَّدة زمنيًّاً. يلزم عن هذا المبدأ النقدي، وعن التحليلات السابقة، أنَّه لا يمكن أن نعثر على أيّ أصل زمنّي للشرّ المتجذّر. إنَّ البحث عن أصل زمني للأفعال الحرَّة (كما نفعل مع المسبَّبات الطبيعيَّة) تناقض؛ وبالتالي عندما يتعلق الأمر بأفعال المشيئة الحرَّة، يجب أن نبحث عن تعليل عقلي (في تمثل عقلي لا يمكن اشتقاقه من حالة ما سابقة)، وليس عن تحديد زمني[43].

لذلك يهاجم كانط عقيدة الخطيئة الأصليَّة التي تنصُّ على أنَّ الشرَّ ينتقل وراثيًّاً من جيل إلى جيل عقب خطيئة ارتكبها الآباء الأوَّلون. ففكرة الشرّ الوراثي تتناقض مع الحريَّة، وتنفي المسؤوليَّة. إذا كانت تبعات الشرّ تُلقى على عاتق مرتكبه بعدل، فشرطها هو أن يكون الفاعل قد أراد ذلك بمشيئته. وهكذا، يتعيَّن علينا في بحثنا عن أصل أيّ فعل شرّير، أن ننظر إلى هذا الفعل «وكأنَّ الإنسان قد جاء إليه مباشرة من حالة البراءة. فمهما كان سلوكه السابق، ومن أيّ نوعٍ كانت الأسباب الطبيعيَّة التي تؤثر فيه، سواء أكانت فيه أم خارجة عنه، فإنَّ فعله على كلّ حال فعلٌ حر، وغير محدَّد بأيّ من هذه الأسباب، إلى حدّ أنَّه يمكن، لا بل يجب دائماً، أن يُحكم عليه بأنَّه استعمال أصلي لمشيئته. والشخص المعني به ما كان عليه أن يقوم به، مهما كانت الظروف الزمنيَّة والقيود التي وجد نفسه فيها؛ إذ لا يمكن أن يخضع لأيّ سبب في العالم يجعله يكفُّ عن أن يكون كائناً يفعل بحريَّة»[44].

يلزم عمَّا سبق أنَّه لا يمكن تحديد أصل زمني للنزوع إلى الشرّ، لأنَّ الشرَّ شيء التقطته الحريَّة، ولا يمكن أن يكون له سوى أصل عقلي يبيّن الأساس الذاتي الكلّي للطريقة التي بها تبنَّى الإنسان انتهاك القانون في مبدئه الذاتي، مانحاً بذلك موقع الصدارة لحوافز من شأنها أن تكون تابعة، ولا تستحقُّ أن تكون متبوعة. غير أنَّ هذا الأصل العقلي لا يفسّر الشرّ، ولذلك يعترف كانط بأنَّ هذا الأصل يظلُّ بالنسبة إلينا ممتنعاً على الفهم، ولا نستطيع سبر غوره، لأنَّه أمر نتحمَّل المسؤوليَّة عنه، وهذا ليس ممكناً إلّا إذا كان نابعاً من قرار حر. «ليس ثمَّة أساس قابل للتصوُّر نفهم انطلاقاً منه من أين أمكن للشرّ الخلقي أن يأتي إلينا أوَّل مرَّة». فالاستعدادات الأوليَّة للطبيعة البشريَّة استعدادات خيّرة، ولا شيء وراء الشرّ من شأنه أن يفسّر وقوعه.

يرى كانط في هذا الصدد أنَّ قصة سقوط آدم الواردة في سفر التكوين تؤكّد، إن فهمت على الوجه الصحيح، الأصل العقلي للشرّ. إنَّها تقصُّ علينا كيف بدأ الشرّ في النَّوع البشري، وتضع في أصل الأزمنة ما هو أوَّل عقليًّاً، عندما تخبرنا بأنَّ الشرَّ لم يصدر عن نزوع موجود سلفاً كان من شأنه أن يحمل الإنسان على اقتراف الخطيئة، بل إنَّه تولّد من الخطيئة؛ أي من «انتهاك القانون الخلقي بما هو أمر إلهي». كان الإنسان قبل الخطيئة في حالة البراءة. كان معرَّضاً لإغراءات الميول، وتبعاً لذلك ما كان له أن يتلقى القانون الخلقي إلا كواجب ثقيل الوطأة (النهي عن الأكل من شجرة معيَّنة). وبدلاً من الامتثال لهذا القانون وتبنّيه كحافز كافٍ بذاته لتحديد مشيئته، راح يبحث عن حوافز أخرى لا يمكن أن تكون خيّرة إلّا تحت سلطان القانون، واتخذ من طاعة قانون الواجب لا عن واجب؛ بل من أجل أغراض أخرى، مبدأ ذاتيًّاً لسلوكه. هكذا راح يشكّك في صرامة الأمر الخلقي، ويلجأ إلى التمويه والتحايل لجعل طاعة القانون مشروطة بإشباع الميول المتعلقة بمبدأ حبّ الذات؛ وإذ منح الأولويَّة للنزوات الحسيَّة على القانون في مبدئه الذاتي اقترف الخطيئة. تقول

42. Ibid., AK VI, 37 - 38; (Renaut, PP. 73 - 74).

43. Ibid., AK VI, 39 - 40; (Renaut, P. 76).

44. Ibid., AK VI, 41; (Renaut, PP. 77 - 78).

القصة التوراتيَّة إنَّ الشرَّ حدث في بداية العالم، وتضعه بداية في كائن روحاني (إبليس)، وتخبرنا بأنَّ الإنسان ما سقط في الشرّ إلا بعد أن أضلّته هذه الروح الغاوية وأزلّته. وعلى عكس إبليس، لم يكن سقوط الإنسان تمرُّداً على الإله؛ بل تنكّراً للعقل؛ وسقوطه هذا لم يفسد استعداده الأوَّل للخير، أو إرادته الخيّرة[45].

خلاصة القول أنَّه في أصل كلّ فعل شرير يوجد فعل للحريَّة ممتنع على الفهم، أي قرار لا زمني يختار الإنسان بموجبه انتهاك حرمة القانون الخلقي. فمثلما لا نستطيع تفسير الحريَّة، فنعترف بأنَّها أساس لا يمكننا سبر غوره، نقف عاجزين عن سبر غور الأصل العقلي للشرّ الخلقي. وهذا لا يعني أنَّ واقعة العقل (الوعي بسلطان القانون الخلقي فينا) وواقعة انتهاك حرمة هذا القانون متماهيتان؛ فالأولى أصليَّة، ولا يمكن أبداً أن تتعرَّض للفساد، بينما الثانية مشتقة وعرضيَّة. ثمَّ إنَّ قدرة العقل المحض على أن يكون قوَّة عمليَّة، والاستعداد للخير النابع منها ينتميان إلى البنية الأصليَّة للكائن العاقل. أمَّا الشر، فهو نتاج لقرار ولواقعة عرضيَّة. إنَّه مقارنة بالاستعداد الأصلي، وهو اختلال بالنظر إليه، وإن كان ممكناً بسبب حرّيتنا[46]. ولذلك تعزوه القصة التوراتيَّة إلى إغواء خارجي، الأمر الذي لا يحلُّ معضلة أصل الشرّ، بل يؤخّرها إذا ما تساءلنا: من أين أتى الشرّ عند هذا الكائن الرُّوحاني.

5. التوبة مخرجاً

إنَّ المبدأ الشرّير متجذّر في الإنسان، إلى حدّ أنَّه «لا يمكن أن يُجتث بقوى إنسانيَّة»[47]. فهل ثمَّة من سبيل للتغلب عليه؟ أيمكن للإنسان أن يصير خيّراً بعد «السقوط»؟ و«كيف يمكن لشجرة خبيثة أن تنتج ثماراً طيّبة»[48]؟

45. Ibid., AK VI, 41 - 45; (Renaut, PP. 78 - 82).

فيما يخصُّ مدى وجاهة تأويل كانط للقصة التوراتية، راجع:

BRUCH Jean-Louis., La philosophie religieuse de Kant, Op. cité, PP. 73 - 74.

46. BRUCH Jean-Louis., La philosophie religieuse de Kant, Op.cité, P. 74.

47. KANT, La religion dans les limites de la seule raison, AK VI, 37; (Renaut, P. 73).

48. Ibid., AK VI, 45; (Renaut, P. 82).

يقتضي الجواب عن هذا التساؤل أن نستحضر مرَّة أخرى مقدّمات لا يملُّ كانط من استدعائها لتبديد لبس ناشئ من استعمال عبارات من قبيل «استعداد طبيعي» و«متجذّر» و«فطري». إنَّ الإنسان مسؤول مسؤوليَّة كاملة عن الخير والشرّ الخلقيين، فهما معاً نتاج لاستعمال مشيئته الحرَّة. والقول إنَّه «خلق خيّراً»، أو إنَّ «استعداده الأصلي خيّر»، لا يعني أنَّه خيّر فعليَّاً. إنَّه لن يكون خيّراً بترك استعداده هذا يفعل من تلقاء نفسه؛ بل يصير كذلك عندما يعزم على جعل الحوافز التي ينطوي عليها استعداده مبادئ ذاتيَّة لسلوكه. وفي المقابل، يصير شرّيراً عندما يعطي الصدارة لدوافع أخرى على القانون. وفي الحالين معاً، الأمر متروك بالكامل لاختياره الحر[49].

لئن بدا السؤال: كيف يمكن لشجرة خبيثة أن تنتج ثماراً طيبة؟ بالغ الصعوبة، فما هو بأصعب من السؤال: كيف أمكن لشجرة طيّبة في أصلها أن تنتج ثماراً خبيثة؟ وإذا كنَّا قد سجَّلنا سابقاً في جواب كانط عن السؤال الأخير: إنَّ السقوط من الخير إلى الشرّ واقعة ممتنعة على الفهم، فإنَّنا لا نملك إلّا أن نسجّل أيضاً: أنَّ الانتقال من الشرّ إلى الخير أمر «يتجاوز مفاهيمنا كافةً». وبما أنَّ «امتناع الفهم» لم يحُل في الحالة الأولى دون السقوط، فإنَّه ليس تَعِلّةً لإنكار إمكان استعادة الاستعداد الأصلي للخير. إنَّ التغلب على النزوع إلى الشرّ ممكن، رغم أنَّ قلعه من جذوره أمر لا يمكن أن يتمَّ بقوى طبيعيَّة. أيعني هذا أنَّ مدداً فائقاً للطبيعة شرط ضروري لإمكان هذا التغلّب؟

إنَّ مدداً من هذا القبيل (النعمة الإلهيَّة، المعجزة) سيكون مناقضاً للمبادئ العمليَّة؛ ذلك أنَّ تدخّله سيعني أنَّ الخير الخلقي لن يكون من صنيعنا؛ بل حصيلة تدخّل مبدأ يتجاوز المحسوس. ثمَّ إنَّ العقل النظري لا يستطيع أبداً أن يثبت القيمة الموضوعيَّة لمعونة ما ورائيَّة. وحتى إن كانت هذه ممكنة، فإنَّها ستظلُّ ممتنعة على فهمنا، ولا نستطيع أن نعطيها في مبادئنا الذاتيَّة استعمالاً نظريَّاً أو استعمالاً عمليَّاً[50]. قد يتّخذ المدد الرَّباني شكل تذليل العقبات، أو شكل معونة موجبة. وحتى لو سلّمنا بأنَّه ضروري لتحسّن الإنسان أو صيرورته خيّراً، فإنَّ على هذا الكائن أن يجعل نفسه

49. Ibid., AK VI, 44; (Renaut, P. 82).

50. Ibid. AK VI, 53 ; (Renaut, P. 93).

أوَّلاً جديراً بتلقي العون الرَّباني، وذلك بأن يبذل ما في وسعه لكي يجعل من نفسه إنساناً خيّراً[51]. لا يمكن في هذا الصدد القبول بأيّ من صيغ التواكل كحافز عملي، من قبيل التعويل على المحافظة على الشعائر كسبيل لغفران الخطايا، وبالتالي ضمان السعادة الأبديَّة، أو التعويل على الصلاة والدعاء كسبيل للتحسّن الخلقي، من دون أن يكلّف الإنسان نفسه عناء أن يصير صالحاً. إنَّ المبدأ الذي ينبغي التمسُّك به في هذا الصدد هو: «ليس أمراً أساسيّاً، ولا ضروريّاً، تبعاً لذلك، أن يعلم كلُّ واحد ما يفعله الله لأجل خلاصه؛ بل الأولى هو معرفة ما يجب على الإنسان أن يفعله لكي يصير جديراً بتلقي معونته»[52].

إنَّ التغلّب على النزوع أمر ينبغي أن يكون من صنيعنا وحصيلة لجهودنا. والطريقة الوحيدة لفعل ذلك هي التوبة (la conver-sion)[53]، لأنَّها كفيلة باستعادة التوازن الخلقي الذي اختلَّ بعد اقتراف «الخطيئة». فما التوبة؟

1. **التوبة أوَّلاً مهمّة خلقيَّة ملقاة على عاتق أيّ إنسان،** بما أنَّ الشرَّ «لطخة لوثت نوعنا، وإذا لم نقم بإزالتها، فستمنع بذرة الخير [فينا] من النمو»[54]. فالقانون المبثوث في نفوسنا يصرخ فينا بصوت هادر، داعياً إيَّانا إلى أن نعمل ما في وسعنا لكي نصير صالحين وفضلاء، الأمر الذي يلزم عنه بالضرورة أنَّ في وسعنا أن نفعل ذلك، حتى لو كان ما نستطيع فعله يظلُّ غير كافٍ، ويجعلنا أهلاً لتلقي مدد ما ورائي لا يمكننا أن نسبر غوره[55].

2. تفترض التوبة أنَّ لطخة الشرّ لم تصب بذرة الخير فينا. وبناء على ذلك، ما التوبة إلا «استعادة للاستعداد الأصلي للخير فينا»[56] في كامل قوَّته. يتجلّى هذا الاستعداد أساساً في «الشعور بالاحترام تجاه القانون الخلقي باعتباره حافزاً كافياً بذاته للمشيئة»[57]. إنَّه مركوز في طبيعتنا العاقلة، ولا يمكن لأيّ شرٍّ أن يُطعّم عليه[58]. إنَّ هذا الاستعداد ليس مكتسباً؛ بل هو مبثوث في العقل العملي بما هو عقل يسنُّ قوانين غير مشروطة. والحال أنَّ العقل المشرّع من تلقاء ذاته لا يمكن، كما رأينا، أن يصيبه فساد، كما أنَّ أكثر الناس شرَّاً لا يتمرَّد على القانون تمرَّد إبليس. إنَّ الشرَّ لا يقوّض القانون؛ بل يجعله فقط مشروطاً بحبّ الذات. وبناء على ذلك، إنَّ التوبة ليست إنتاجاً لباعث على الخير قد فُقِد؛ إذ لو كان الإنسان قد فقد هذا الباعث المتمثل في احترام القانون الخلقي، لما استطاع أبداً أن يكتسبه من جديد.

3. التوبة، بما هي استعادة، إنَّما هي «تشييد لطُهْر القانون باعتباره أساساً أسمى لجميع مبادئنا الذاتيَّة، وتبعاً لذلك يجب قبول القانون في كامل طهره كباعث كافٍ بذاته لتحديد المشيئة فيما يخصُّ هذه المبادئ الذاتيَّة، وليس في اقترانه بدوافع أخرى [الدناسة]، أو بوصفه تابعاً لهذه الدوافع (الميول) [الشرارة]»[59]. فالاستعادة ليست استرجاعاً لاستعداد خلقي مفقود، بل هي إرساء لسلطان القانون في طهره التام من كلّ اقتران بدوافع أخرى أو تبعيَّة لها. الأمر الذي يعني أن يكون أساساً أقصى لجميع المبادئ الذاتيَّة، وأن يكون الحافز الذي يكفي بذاته لتحديد المشيئة للعمل بهذا المبدأ الذاتي أو ذاك. وبعبارة

---

51. Ibid. AK VI, 44 ; (Renaut, P. 82).

52. Ibid AK VI, 51 - 52 ; (Renaut, PP. 90 - 91).

53ـ للكلمة معانٍ دينيّة في الأساس. فهي تدلُّ على الاهتداء إلى ديانة جديدة، واعتناق عقائدها والتزام أوامرها واجتناب نواهيها، بعد التخلي عن ديانة أخرى تعتبر قيمها ومبادؤها وعقائدها خاطئة ومضللة. وغالباً ما يكون هذا الاهتداء مصحوباً بفعل رمزي كالنطق بالشهادتين عند المسلمين أو التعميد عند المسيحيين. كما تدلّ أيضاً على الرجوع إلى القيم الأصليّة والالتزام بها من دون تغيير الدّين. وما دام كانط يستعمل الكلمة بمعانٍ أخلاقيَّة صرف، أو لنقل يعلمنها، فقد أحببنا أن نستعمل كلمة «توبة» مقابلاً. فهي تدلُّ على معنيين مترابطين: الرجوع عن المعصية والعودة إلى الطاعة. فإن فهمنا من المعصية مخالفة القانون الخلقي (الشرّ الخلقي)، ومن الطاعة الامتثال للقانون الخلقي (الخير الخلقي)، تحقّق المطلوب.

54. Ibid. AK VI, 38; (Renaut, P. 75).

55. Ibid., AK VI, 45, voir aussi 49 (note) et 50; (Renaut, PP. 83, voir aussi 88 (note) et 89).

56. Ibid., AK VI, 46; (Renaut, P. 84).

57. Ibid., AK VI, 27; (Renaut, P. 61).

58. Ibid., AK VI, 27 - 28; (Renaut, P. 61).

59. Ibid., AK VI, 46 ; (Renaut, P. 84).

أخرى، إنَّ تشييد سلطان القانون في طهره التام إنّما هو إرساء «حُرمة المبادئ الذاتيَّة في امتثال [الإنسان] لواجبه، وبالتالي عن واجب ليس إلَّا»[60].

4. التوبة بما هي تبنٍّ للطّهر واتخاذه أساساً أسمى لجميع مبادئنا الذاتيَّة، لا يمكن أن تكون حصيلة إصلاح تدريجي للعوائد (les mœurs) يعمل فيه الإنسان بعزم وتصميم على القيام بالأفعال المتَّفقة ماديَّاً مع الواجب؛ لأنَّ فضيلة كهذه لها قيمة شرعيَّة فحسب، ولا تهمُّ إلا طبعه الإمبريقي. وبعبارة أخرى: إنَّ تغيير العوائد قد يحصل من دون أيّ تغيير يمسُّ الطبع المعقول، حيث يظلُّ مبدأ حبّ الذات أو مبدأ السعادة هو المبدأ المنظّم للسلوكات، كأن يمتنع المرء عن الكذب حفاظاً على سمعته، وأن يسلك سبيل الاعتدال حفظاً لصحَّته. إنَّ التوبة النصوح «ثورة في نيَّة الإنسان»، ثورة تغيّر ما بالقلب، أي تهمُّ الأساس الأسمى لجميع مبادئه الذاتيَّة؛ وبموجبها يتبنَّى القداسة في نيَّته الأساسيَّة، ما يعني أنَّ التغيير يطال الطبع المعقول ذاته، وحدوث تحوّل جذري في طريقة التفكير، أو لنقل، بلغة دينيَّة، إنّها ميلاد جديد[61].

5. إن كانت التوبة لا تحصل إلا بجعل القداسة أساساً لجميع المبادئ الذاتيَّة، فإنَّ التائب بهذا المعنى[62] لا يصير قدّيساً، لأنَّ البون بين المبدأ الذاتي والفعل يظلُّ مع ذلك كبيراً، وإنَّما يسلك الطريق التي تقرّبه من القداسة عبر تقدُّم تدريجي لانهاية له. إنَّ التوبة فعل غير زماني للطابع المعقول (ولادة جديدة). غير أنَّ الشكل الذي يظهر به هذا الفعل المعقول في الزمن إنّما هو التقدُّم الذي لا ينقطع من السيّئ إلى الأحسن. وتبعاً لذلك، إنَّ التوبة ثورة حقيقيَّة بالنسبة إلى الله الذي يطّلع على الأساس المعقول للقلب، أي على أساس كلّ المبادئ الذاتيَّة للمشيئة، والتائب إنسان خيّر. «أمَّا في حكم البشر الذين لا يستطيعون تقدير أنفسهم وتقدير قوَّة مبادئهم الذاتيَّة إلّا بالسلطان الذي يحرزونه على طبيعتهم الحسيَّة في زمن هذا المسار، فإنَّهم لا يستطيعون النظر إلى هذا التغير إلا على أنَّه جهد دؤوب نحو الأحسن، وبالتالي كإصلاح تدريجي للنزوع نحو الشرّ، بما هو طريقة تفكير منحرفة»[63].

إنَّ البشر مطالبون جميعاً بإنجاز ثورة حقيقية تمسُّ الأساس الأسمى لنياتهم كلّها؛ أي بأن يجعلوا من قداسة الامتثال للواجب عن واجب أساساً أسمى لجميع مبادئهم الذاتيَّة. ولكنَّهم لا يستطيعون من الناحية الفعليَّة أن يفعلوا شيئاً آخر غير التحسين التدريجي لأخلاقهم، وأن يسلكوا الطريق التي تجعلهم يتَّجهون نحو القداسة من دون أن يدركوها أبداً. يبدو أنَّ الواجب الذي يأمر بإنجاز الثورة يطالب بما لا يُستطاع[64]، لولا أنَّ الأمر يتعلق ببُعدين يمكن التوفيق بينهما إذا اعتبرنا الثورة تتعلق بطريقة التفكير، واعتبرنا الإصلاح التدريجي يتعلّق بطريقة الإحساس[65]. فلا سبيل إلى التغلّب على النزوع إلى الشرّ فينا إلا بتغيير جذري لطريقة التفكير، أو لنقل بتحوُّل يمسُّ الطبع المعقول الذي لا يقع تحت أيّ زمنيَّة إمبريقيَّة. غير أنَّ طريقة الإحساس المرتبطة بالطبع الإمبريقي، لا يمكن أن تستجيب للتحوُّل السابق إلَّا بالتعوّد التدريجي على مصارعة ذلك النزوع المتجذّر إلى الشر،

60. Ibid., AK VI, 46 ; (Renaut, P. 84).

61. Ibid. AK VI, 47 ; (Renaut, P. 85).

62ـ التائب هو الذي «قلب، بعزيمة واحدة ثابتة، الأساس الأسمى لمبادئه الذاتيَّة، الأساس الذي جعل منه إنساناً شريراً (واتشح هكذا بلباس إنسان جديد)». انظر التعريف في:

Ibid. AK VI, 47 - 48; (Renaut, P. 86).

63. Ibid, AK VI, 48; (Renaut, P. 86).

64ـ يشدّد كانط في «نقد العقل العملي» على أنَّ الوضع الأخلاقي الذي يناسب الإنسان، ككائن عاقل متناهٍ، والذي يتعيّن عليه ألّا يتخطاه أبدًا، هو الفضيلة، أي العزيمة الخلقيَّة في الصراع [ضدّ النزوات والميول الطبيعيّة]، وليس القداسة المزعومة حول طهر تام لنيات الإرادة. إنَّ القداسة فكرة خلقيَّة موجّهة للعمل، والإنسان يضع نفسه على السكّة التي تفضي إليها، دون الوصول إليها أبداً، إن لزم حدوده، المتمثلة في الإذعان للقانون عن واجب. وكلّ أمل في امتلاك قداسة تامَّة للإرادة إنَّما هو شطح أخلاقي؛ أي تجاوز لحدود العقل العملي المحض، المتمثلة في حظر وضع الحافز المحدّد للأفعال الموافقة للواجب، فيما عدا القانون الخلقي، ووضع النيَّة فيما عدا احترام هذا القانون. إنَّه يأمرنا بأن نعتبر فكرة الواجب، التي تحطم كلّ تكبر وكلّ حبّ تافه للذات، مبدأ أسمى لحياتنا الأخلاقيَّة. (أ. ك. 122 ،V-123).

65. Ibid., AK VI, 47; (Renaut, P. 86).

مصارعة لا تنتهي أبداً. وهكذا، إنَّ التوبة ثورة ذهنيَّة أو روحيَّة لا يمكن الحديث عنها بلغة لا تصلح إلَّا للظاهرات، إنَّما قفزة غير زمنيَّة من الشرّ إلى الخير عن طريق تبنّي القداسة كأساس أسمى للمبادئ الذاتيَّة كافةً. والترجمة الزمنيَّة لهذه الثورة في التفكير لا يمكن أن تتخذ شكلاً آخر غير الانتقال من الشرّ إلى الخير، الأمر الذي يقتضي زمناً طويلاً هو زمن الفضيلة، زمن مصارعة الميول وإصلاح الأخلاق وترويض الطبع الإمبريقي، زمن يقترب فيه التائب بتدرُّج من الإرادة المقدَّسة التي هي مثل أعلى يوجّه سلوكه، ولا يمكنه أن يمتلكه أبداً. وبعبارة أخرى: إنَّ التوبة فعل خلقي أصيل، فعل حرٌّ لا تنطبق عليه التحديدات الزمنيَّة، والشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه ظهوره الزمني في أفعال إنَّما هو موافقة هذه الأفعال للقانون (الشرعيَّة)، فيكون التقدُّم الحثيث على هذه الطريق (طريق الفضيلة) منغرساً في الثورة التي حدثت في المستوى المعقول. وبالتالي إنَّ تخلّف الإصلاح المتعلق بالطبع الإمبريقي عن الثورة المتعلقة بالطبع المعقول إنَّما هو تعبير عن الوضع الأخلاقي للإنسان ككائن عاقل متناهٍ، لا يستطيع أبداً أن يصل إلى الكمال الأخلاقي الذي يجسّده المثل الأعلى لإرادة مقدَّسة.

خاتمة

قوَّضت الثورة الفكريَّة الحديثة كلَّ الشروط التي كانت تسند أيّ مقاربة للشرّ أنطولوجيّاً وكوسمولوجيّاً، كما أنَّ النقد الكانطي للميتافيزيقا الدوغمائيَّة وضع نهاية للأسس التي كانت تسند المقاربات الثيوديسيَّة. لم يعد ثمَّة مجال للحديث عن الشرّ الطبيعي والشرّ الميتافيزيقي مع كانط. فما يبدو في الطبيعة من شرور تتكفّل العلوم الطبيعيَّة بتفسيره. والمفاهيم الميتافيزيقيَّة التي شكَّلت شبكة لا يستقيم مفهوم الشر الميتافيزيقي إلا في ارتباطه بها، تبين أنَّها أوهام لا تسندها أدلة تصمد أمام النقد الصارم. فبقي الشرّ الخلقي الذي ينبغي للفيلسوف أن يدرسه عندما يجتاز مستوى التأسيس الذي يرسي أسس الموضوعيَّة العمليَّة (حيث يكتفى بتحليل بنية إرادة الكائن العاقل بوجه عام)، ويصل إلى مستوى تطبيق المبادئ العمليَّة على الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً له مشيئة لا يمكن أن تتخلّص من تأثير الطبيعة الحسيَّة.

لذلك تناول كانط مسألة الشرّ في إطار أنثروبولوجيا أخلاقيَّة نجدها مبسوطة في القطعة الأولى من كتابه: «الدّين في حدود العقل وحده». وقد أثبت هنا أنَّ الشر الخلقي نزوع إلى انتهاك القانون الخلقي، وأنَّ هذا النزوع متجذّر في مشيئة الإنسان الحرَّة؛ الأمر الذي يستتبع المسؤوليَّة التامَّة للإنسان عن كلّ العواقب السيّئة المترتّبة عنه، ومسؤوليّته في التخلّص منه بتوبة نصوح تغيّر ما في القلب، وسلك سبيل الفضيلة بما تقتضيه من صراع دؤوب مع الطبيعة فينا وخارجنا. وبعبارة أخرى، يمكن القول: إنَّ كانط رَوَّض الشرَّ أكثر، عندما لطّفه وجعله أقلَّ من التمرُّد، ثمَّ جعل منه فعلاً للحريَّة الإنسانيَّة، وبذلك فتح الباب واسعاً أمام مقاربته من زوايا أنثروبولوجيَّة وسيكولوجيَّة وسوسيولوجيَّة.

إحراجات التَّفكير في الكوني

خمسي الدريدي*

مقدّمة:

يُعدُّ التَّفكير في الكوني مطلباً فلسفيَّاً مُلحّاً تقتضيه ضرورات معالجة قضايا راهنة ومصيريَّة بالنسبة إلى وجودنا وترتبط به بشكل وثيق، فالتساؤل عن ماهيَّته يندرج في صميم التفلسف الذي نرنو إلى الاضطلاع به، إنَّه يقودنا إلى التَّفكير في قضايا العلم وإبستمولوجيَّته، وإلى نظام القيم التي من شأنها أن تضفي معنى على وجودنا، وإلى صياغة نظرتنا إلى الإنيَّة أو الهويَّة الثقافيَّة التي تشكّل «الأفق الذي بداخله يمكنني أن أتخذ موقفاً»[1]، وفق عبارة شارلز تايلور، ويؤول إلى طرح مسألة علاقة الإنسان بالعالم، أي عمَّا إذا كان الإنسان المأمول عضواً في جماعة هوويَّة تنشد التوافق الإيتيقي أم مواطناً في العالم ضمن منظور كوسموبولوتي مخصوص. وتبعاً لذلك، يشكّل الكوني أرضيَّة التقاء قضايا النَّظر بقضايا العمل والخيط النَّاظم لمسائل تبدو متباعدة فكريَّاً، ولكنَّها تصبُّ في إشكاليَّة موحّدة تهمُّ تجربة الإنسان في مختلف أبعادها النظريَّة والعمليَّة والأنطولوجيَّة... ولمَّا كان الكوني على هذه الأهميَّة والخطورة فلسفيَّاً، فإنَّنا نلاحظ أنَّ اضطلاع التفكير فيه منذ البدء لا يخلو من إحراجات حقيقيَّة، فتارة نحاول تدبُّر أمره في علاقته بالجزئي، وطوراً ضمن علاقته بالخصوصي، وأحياناً أخرى في علاقته بالعالمي- الكوسموبولوتي أو ضمن علاقته بالعولمي... ولا يعني اندراجه ضمن هذه النقائض غير مواجهة إحراجات حقيقيَّة تزداد حدَّة بالنظر إلى قيمة الرّهانات المعقودة على تصوُّرنا له؛ سواء سلّمنا بالاندماج فيه أم زهدنا فيه باسم الخصوصيَّة، سواء شاركنا غيرنا في بنائه أم ارتبنا منه باسم رواسب «تمركز عرقي» عالقة به. يتجاوز هذا المفهوم الإطار الفلسفي إلى حقول أخرى تختلف عنه من جهة المضامين والرّهانات كالعلم والإثنولوجيا والخطاب الحقوقي والسياسي... ومن هنا يُنظر إليه بوصفه واحداً من المفاهيم المتحرّكة أو المهاجرة التي كلّما انتقلت إلى حقل جديد ازدادت ثراء وجدَّة، على نحو صارت فيه المنعطفات التاريخيَّة التي يمرُّ بها لا تشكّل انزياحاً جذريَّاً عن معنى أصلي ضارب في قدم التفلسف، بقدر ما هي تنويعات دلاليَّة وتبيئة لمنازل جديدة تدخل في إثراء مفهومه الذي به يتقوَّم ويتمايز عن غيره. فعلامَ يقوم التأصيل الفلسفي للكوني؟ بأيّ معنى يكون الإحراج طابعاً ملازماً للتفكير في الكوني؟ وأيَّة تحدّيات يواجهها الكوني اليوم؟

1. إحراجات تأسيس الكوني/ الكلّي: التوتّر بين الكلّي والجزئي

لا شكَّ في أنَّ الفلسفة منذ لحظة منبتها قد طرحت أسئلة حول الكوني، ما يحيل على النَّشاط الخلّاق للعقل البشري الذي يتجاوز أسر المحسوس والجزئي والمعطى الماثل أمامه في اتجاه إنشاء الفكرة التأليفيَّة العامَّة والمشتركة، ومن هنا الأسئلة السُّقراطيَّة ذات الطابع الماهوي من قبيل: ما الإنسان[2]؟ فالإنسان هنا معنى كلّي/ كوني يدلُّ على بشر كثيرين بمعنى واحد، في حين أنَّ زيداً أو عَمْراً

*أكاديمي من تونس.

1. Ch. Taylor, les sources de soi, La formation de l’identité moderne, Paris, Seuil, 1998, p. 46.

2- يطرح سقراط سؤال: ما الإنسان؟ في محاورة السيبياد، ويجيب عنه بقوله: «بما أنَّه لا الجسم ولا مجموع النَّفس هو الإنسان، فإنَّني أعتقد أنَّه لا يبقى لنا إلّا القول: إنَّ الانسان إمَّا لا شيء أو خير، فإذا كان شيئاً ما، فينبغي الاعتراف بأنَّه لا يمكن أن يكون غير النفس». فالنفس إذاً هي معنى كلّي؛ أي هي ما يشترك فيه البشر.

Platon, Alcibiade, trad. C. Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF, 2000. 130c.

هو معنى فردي، ولا يتعامل هنا سقراط مع الإنسان بوصفه فرداً مخصوصاً، وإنَّما باعتباره معنى كليّاً؛ أي: النَّفس بوصفها المشترك بين البشر.

على أنَّ أولى المحاولات الجديَّة لتناول مسألة الكوني من جهة التأصيل النّظري، التي خلّفت من الإحراجات ما يصعب تجاوزه، هي التي تعود إلى أرسطو في سياق بحثه في التمييز الذي تركه أفلاطون عالقاً بين الرأي والعِلم. في الكتاب الأوَّل من «التحليلات الثواني» يرى أرسطو أنَّ ما يميّز العلم عن الرأي هو كون العلم معرفة بالكلّي، والكلّي هو الذي ينطبق على جميع الحالات، و«من المستحيل إدراكه حسيَّاً، باعتباره ليس شيئاً محدَّداً أو مرحلةً محدَّدة، وإلَّا فإنَّه لا يكون كليَّاً»[3]، ثمَّ يحدّد ما يمكن أن نطلق عليه الكوني/ الكلّي:

- الموجود دائماً وفي كلّ مكان.

- البرهنات (les démonstrations) والمعاني الكليَّة.

وجميعها غير قابل للإدراك الحسّي، ومن ثمَّة ليس هناك علم بالإحساس، المعرفة الحسيَّة تحمل على الجزئي، في حين أنَّ العلم هو دائماً معرفة بالكلّي، كما أنَّنا لا نعرف الواقع في طابعه الجزئي، وإنَّما وفق بنى كليَّة هي المقولات كالجنس والزَّمان والمكان ...، لكنَّ ذلك لا يعني أنَّ الكلّي يقطع تماماً مع الجزئي باعتبار أنَّه «من خلال تعدُّد الحالات الخصوصيَّة ينبثق الكلّي»[4]. وفي كتابه «ما بعد الطبيعة» يستبعد أرسطو الجوهر من دائرة الكلّي، «فالجوهر يقال على ما لم يكن محمولاً على موضوع، في حين أنَّ الكلّي هو دائماً محمول على موضوع ما. إنَّ الجوهر لا يمكن أن يكون كليَّاً إذا نظرنا إليه من جهة الماهيَّة»[5]. ينتقل هنا أرسطو من دراسة الكلّي ضمن نظريَّة العلم إلى المنطق، وضمن هذا السجلّ المنطقي يمكن إرجاع الكلّي الأرسطي إلى التعيينات التالية:

في مستوى أوَّل: يحمل الكلّي في المنطق الأرسطي دلالتين أساسيتين:

- الكلّي: هو الشَّامل لجميع الأفراد الدّاخلين في صنف معيَّن كالجنس والنوع، أو ما يُطلق عليه: الـ«ما صدق» (Extension).

- الكلّي: هو المفهوم الذي لا يمنع تصوُّره من أن يشترك فيه كثيرون، مثل العقل أو الوعي بالنسبة إلى البشر، الكلّي يحمل معنى المشترك لدى كثيرين ويقال بمعنى واحد، لذلك يقول ابن سينا: «اللّفظ المراد بالكلّي هو الذي يدلُّ على كثيرين بمعنى واحد متفق»، وهذا ما يطلق عليه المفهوم (concept).

وفي مستوى ثانٍ: يتحدَّث أرسطو عن «قضيَّة كليَّة»، كقولنا: «كلُّ إنسان فانٍ».

وفي المستوى ثالث: يشير أرسطو إلى الكليَّات الخمس المتمثلة في: الجنس، النَّوع، الفصل النَّوعي، الخاصَّة، العرض العام. ويعني الجنس الكلّي المقول على كثيرين بالأنواع حين نجيب عن السؤال ما هو؟ كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان.

وعلى ضوء ذلك، يتبين لنا أنَّ بعض الكليَّات ضروريَّة لتحديد الماهيَّة أو الإنيَّة: فإذا طرحنا سؤال ما الإنسان؟ فإنَّ الإجابة تتحدَّد على هذا النحو: الإنسان (نوع)، حيوان (جنس)، ناطق (فصل نوعي). لقد طرحت هنا مسألة الكلّي في البداية كمطلب معرفي-منطقي، وتحديداً كمقولة ضروريَّة في التعريف ثمَّ القياس والاستدلال. ولكنَّ المشكل يظلُّ قائماً بشأن علاقة هذا الكلّي بالجزئي، والإشارة العابرة لأرسطو بشأن هذه المسألة الإحراجيَّة ضمن مؤلفه «في التأويل» لم تحلّ المشكل، يقول في هذا الموضع: «ثمَّة أشياء كليَّة وأخرى جزئيَّة؛ (الكلّي): كلّ ما تحقَّقت طبيعته في موضوعات عديدة، و(الجزئي) كلّ ما لا تتمكَّن طبيعته من ذلك. على سبيل المثال: «الإنسان حدّ كلّي، وإلياس حدّ جزئي»[6].

وقد حاول بعض أتباع أرسطو تجاوز الإحراج الخاص بعلاقة الكلّي بالجزئي فقالوا: لئن كانت هذه الفكرة عقليَّة، فإنَّها موجودة

3. Aristote, Seconds Analytiques, Livre 1, 31, (87b - 88a), trad. Tricot, 2014.p.52.

4. Ibid. p. 52.

5. Aristote, La métaphysique, livre VII, Z ,13 (1038b-1039a), trad tricot, <Les Universaux ne sont pas des substances>. p.166.

6. Aristote, De l›interprétation, 7, trad. J. Tricot.

على نحو جزئي في الموادّ الحسيَّة، ووفق عبارة ابن رشد: «هي موجودة في الأعيان بالقوَّة لا بالفعل»، وهذا الرأي قد ظلَّ مؤثراً في تصوُّر الكلّي في القرون الوسطى، ولا سيَّما في إطار «الخصومة حول الكليَّات»[7]. حيث تحدَّد مدار الاهتمام في البحث عن المنزلة الأنطولوجيَّة للكلّي.

وبالأحرى الإجابة عن السُّؤال الميتافيزيقي التالي: أَللكليَّات وجود في حدّ ذاته (المذهب الواقعي)، أم هي مجرَّد مفاهيم أنتجها الذّهن ونعبّر عنها بواسطة المفاهيم (النَّزعة الاسميَّة)؟ وإذا سلّمنا بأنَّ لها وجوداً واقعيّاً، فكيف تتحدَّد العلاقة بين وجود الكلّي بالجزئيَّات؟

وفق الاسميين (les nominalistes)(روسلان Ros-celin....) الكليَّات ليست سوى كلمات أو أسماء أو هي تجريدات لا وجود لها إلّا في ذهن من ينشئها، ولا وجود فعليّاً إلّا للأشياء الجزئيَّة أو الفرديَّة، فلفظ «إنسانيَّة» لا وجود فعليّاً له ولا علاقة له بالأفراد في الواقع. أمَّا بالنسبة إلى النظريَّة الواقعيَّة (غيوم دي شامبو Guillaume de Champeaux)، فهي تعتبر الكليَّات أشياء موجودة حقّاً، إنَّها وقائع موجودة خارج الذّهن البشري قبل وجود الأشياء الجزئيَّة نفسها، وهذه الأطروحة تلتقي مع الأفلاطونيَّة التي تؤكّد على واقعيَّة الماهيَّات، وعلى أنَّ للصور الكليَّة الجوهريَّة (المثل) واقعاً أنطولوجيّاً هو أساس الموجودات الحسيَّة الجزئيَّة، فمثلاً ثمَّة شيء من الإنسانيَّة (معنى كلّي) موجود لدى كلّ إنسان (موجود جزئي وفردي). أمَّا التصوُّريون(les conceptualistes) وأبرزهم إيبلارد (Pierre Abélard)،فإنَّهم يَعدُّون الكليَّات تجريدات ذهنيَّة ولكنَّها متَّحدة بالوقائع، وبالتالي فإنَّ الكلّي يخصُّ الأفراد بوصفهم مشتركين في صفة الإنسانيَّة.

ويبدو أنَّ الإحراج الذي لازم التفكير في الكلّي لدى أرسطو وأتباعه من المشَّائين تخطَّى مشكل العلاقة الكلّي/الجزئي إلى إحراج من ضرب ثانٍ، وهو غياب الكلّي الأخلاقي، باعتبار أنَّ أرسطو حين يتحدَّث عن الفضيلة الأخلاقيَّة للإنسان، فإنَّه بالتأكيد لا يقصد الإنسان الكلّي المجرَّد؛ أي الإنسان بصرف النَّظر عن وطنه وموقعه الاجتماعي ولغته...، فكما أنَّه لا وجود لإنسان واحد كلّي، فكذلك لا وجود لفضيلة واحدة كليَّة يتَّصف بها جميع البشر، ففي كتابه «السياسة»، وفي معرض تأكيده على أنَّ العبوديَّة نظام طبيعي للمجتمع، يرى أنَّ اتحاد البشر بعضهم ببعض ضروري، كما هو الشأن بالنسبة إلى الرَّجل في علاقته بالمرأة، والسيّد في علاقته بالعبد[8]؛ أي بين من يقود ومن ينقاد. فثمَّة شخص يكون قادراً على التعقّل والتفكير وهو المؤهل طبيعيّاً للقيادة؛ أي السيّد بالطبع، وثمَّة شخص يكون قادراً على إتيان أفعال جسميَّة، وهو الذي يكون خاضعاً لتوجيه الآخرين؛ أي العبد بالطبع، وتبعاً لذلك، تكمن في العبوديَّة، بحسب تقدير أرسطو، مصلحة مشتركة بين السيّد والعبد، فتكون فضيلة كلّ واحد منهما هي القدرة على أداء الفعل المرتبط بأخصّ ما يميّز طبيعته؛ أي القدرة على التعقّل بواسطة الفكر، وبالتالي التوجيه بالنسبة إلى السيّد، والطاعة والانقياد بالنسبة إلى العبد.

وخارج المدينة اليونانيَّة هناك بشر من نوع خاص هم «البرابرة» الذين لا ينطقون اللّسان اليوناني، ومن غير المؤكَّد بحسب أرسطو أنَّهم يشاركوننا هذا المعنى الكلّي المتعلق بالإنسانيَّة، ومن الأنسب لهؤلاء أن يحكمهم اليونانيون. ينفتح أفق الإنسانيَّة بما هي معنى كلّي على اليونانيين الأحرار والقاطنين بالمدينة والناطقين باللّسان اليوناني دون غيرهم من العبيد والغرباء البرابرة، لذلك يقول

7- بالرغم من قول بعض الدارسين إنَّ «خصومة الكليَّات» في القرون الوسطى تبدو مسألة بائدة، استعاد بعض الفلاسفة، ولاسيما برتراند رسل، وأيضاً بعض العلماء والإبستمولوجيين، النَّظرَ فيها ضمن سياق نظري مغاير، وخاصَّة مع هنري بوانكري وكلود لوروا. إلى جانب بعض الخبريين الوضعيين...، ومدار اهتمامهم هو التالي: هل القوانين العلميَّة التي هي كليَّة وضروريَّة تعكس نظاماً معقولاً يكمن خلف الواقع الطبيعي أم هي مجَّرد إبداعات حرَّة للفكر البشري تحمل أسماء أطلقها عليها الذهن؟ وهنا يطفو على سطح المشهد الإبستمولوجي الصراع القديم/ الجديد بين المذهب الواقعي والاسمي. انظر على سبيل المثال:
David M. Armstrong, Les Universaux. Une introduction partisane (1989), traduit de l›anglais par S. Dunand, Br. Langlet et J.-M. Monnoyer, Ithaque, coll. «Science & Métaphysique», 2010.

8- يعرض أرسطو رؤيته للعبوديَّة كنظام طبيعي في المجتمع ضمن بداية الكتاب الأوَّل من السياسة. القول بهذا التمايز بالطبع بين السيّد والعبد يضرب في العمق فكرة المعنى الكلّي للإنسان. انظر: Aristote, La politique, livre I، وخاصَّة المقاطع التالية:
(1252a301252-b9) و (1253b151255-b40) و (1259b221260-b7)

هيغل: «لم يكن هناك اعتراف من قبل أنَّ العبد شخص، وأنَّ مبدأ الشخصيَّة هو الكليَّة، فقد كان السيّد ينظر إلى العبد لا على أنَّه شخص بل على أنَّه شيء لا روح فيه؛ بل لم يعد العبد ذاته يعتبر نفسه أنا، لأنَّ الأنا الخاصَّة به هي سيّده»[9]. وهكذا فإنَّ الشكل الأوَّل للتوتُّر الذي عرفه الكلّي لحظة التـأصيل هو الذي كان قائماً بينه وبين الجزئي، ثمَّ غياب الكلّي العملي-الأخلاقي من المقاربة الأرسطيَّة.

2. المنعطف الترنسندنتالي في مقاربة الكلّي/ الكوني:

أ - التجذير الكانطي للكوني في الممارسة:

يُعدُّ أرسطو أوَّل من أقام رابطاً بين العلم والكلّي، ويجد القول: إنَّ الفلسفة معرفة كليَّة تبريره في كليَّة المبادئ التي تعتمدها، ولاسيما المبادئ المنطقيَّة الموجّهة للتفكير السليم كمبدأ الهويَّة والثالث المرفوع، ولكنَّ الإحراج الذي واجهه يتمثّل في العلاقة بين الكلّي والجزئي من جهة، والزهد في الكوني الأخلاقي، ولعلَّ هذا ما حاول تجذيره كانط ضمن مقاربته الترنسندنتاليَّة المعرفة والعمل. وخلافاً لأرسطو الذي نأى بالكوني عن المجال العملي، فإنَّ المقاربة الكانطيَّة اشتغلت على مستويين: نظري وعملي.

أوَّلاً: نظريَّاً: حاول كانط أن يحقّق للفلسفة ما حقّقه نيوتن للفيزياء، وتحديداً أن يؤسّس قوانين كونيَّة/ كليَّة مماثلة للقوانين الكليَّة في الفيزياء، وقد عبَّر عن هذا التطلّع في إحدى صيغ الأمر القطعي: «افعل كما لو كان يجب على المبدأ الذاتي لفعلك أن يرتقي عن طريق إرادتك إلى مرتبة قانون كلّي للطبيعة»[10].

وفي كتابه «نقد العقل النظري» يرى أنَّ الكلّي لا يُعدُّ مجرَّد مقولة للحكم أو مجرَّد محمول ينسب إلى موضوع، كما ذهب إلى ذلك أرسطو، إنَّه أبعد من ذلك، فهو شرط ترنسندنتالي للمعرفة، والمقصود بالترنسندنتالي هنا كلّ ما يشكّل شرطاً لإمكان المعرفة، وبالتالي هو يعني شروط إمكان المعرفة القبليَّة (a pri-ori) للموضوعات. وتتمثّل هذه الشروط على وجه التحديد في: صور الحساسيَّة والمقولات الذّهنيَّة للذات. يقول كانط: «أدعو ترنسندنتالي كلَّ معرفة لا تحمل عموماً البتَّة على الموضوعات، وإنَّما على طريقتنا لمعرفتها من جهة كون ذلك ممكناً بصورة قبليَّة»[11]، لأجل ذلك فإنَّ الكلّي، إلى جانب الضرورة، يمثّلان خاصيَّتين أساسيَّتين للقبلي الذي يسبق كلَّ تجربة، ونذكر هنا كمثال السببيَّة، فهي مبدأ ضروري وكلّي كامن في بنية الذهن، وبالتالي غير مستخلص من التجربة، وهذا المبدأ يتحكَّم في مجموع الظَّواهر المعطاة في التجربة والمندرجة في إطاري الزَّمان والمكان.

وخلافاً لأرسطو الذي أقرَّ بأنَّ المقولات الكليَّة بما هي أجناس عالية كالجوهر والإضافة موجودة على نحو جزئي في المحسوسات، فإنَّ كانط رأى أنَّ المقولات تصوُّرات كليَّة أساسيَّة يتضمَّنها العقل الخالص (raison pure)، وهي صور قبليَّة للمعرفة ومتعالية على المحسوس، وتمثّل بذلك الجوانب الأساسيَّة للتفكير النَّظري، وهي أربعة أجناس كبرى: الكم (الوحدة، الكثرة، الإجمال)، الكيف (الإيجاب، السَّلب، التَّحديد)، الإضافة (العلاقة بين الجوهر والعرض، العلاقة بين العلّة والمعلول، الاشتراك)، الجهة (الإمكان والامتناع، الوجود واللّاوجود، الضرورة والجواز). وتبعاً لذلك إنَّ الكلّي الكانطي هو عقلي، وهو شرط ترنسندنتالي للمعرفة القبليَّة بالموضوعات.

ثانياً: عمليَّاً: تكمن أهميَّة الإسهام الكانطي هنا في تجذير الكوني على مستوى عملي-خلقي، ولتجسيم هذا التوجُّه في التفكير يتبنَّى القول بالطابع الصّوري للكوني. الصُّورة (La forme) هي التي تمنح الكوني صلاحيَّته العمليَّة المطلقة؛ أي تجعله ينطبق على جميع الحالات وبصورة دائمة، ويلزم عن ذلك أنَّ القانون الأخلاقي الكوني لا يمكن أن يجد أساسه في العاطفة (باعتبارها ذاتيَّة)، أو المجتمع (لما يؤول إليه من خصوصيَّة ونسبيَّة)، أو المنفعة (لتعارضها مع المبدأ الثابت)، وإنَّما في العقل العملي بما هو ملكة الكلّي.

تتحدَّد عندئذٍ طرافة الطَّرح الكانطي في الانتقال بالكلّي/ الكوني من مقتضى معرفي إلى مطلب عملي، من مقتضى نظري إلى مبدأ موجّه للعقل العملي؛ أي تجذير ترنسندنتالي للكوني الأخلاقي الذي يجد في العقل العملي مصدراً قبليَّاً له. وإذا

9- هيغل: موسوعة العلوم الفلسفيَّة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الطليعة، بيروت، ص 387.

10. E. Kant, Œuvres philosophiques, sous la direction de F. Alquié, Paris, 1980, p .421

11. E. Kant: Critique de la raison pure, introduction, § VII, III, 43.

كان القانون الكلّي العلمي ينهض على التعبير عن علاقات بين الظواهر، فهو بالتالي كلّي من جهة الواقع (Universel de fait)، فإنَّ القانون الأخلاقي بدوره حكم تأليفي قبلي يحكم العلاقات بين البشر، ولكنَّه يعبّر عن كونيَّة من جهة الحق (Universel de droit)؛ أي كوني منشدّاً إلى ما ينبغي أن يكون، لا ما هو كائن بالفعل.

يتعيَّن القانون الأخلاقي أو الواجب في الأمر القطعي الذي لا يتضمَّن أيَّ شرط أو حدّ، وينطبق على جميع البشر، بصرف النَّظر عن التجارب الاجتماعيَّة وأزمنتها، وتتمثل صيغته الأصليَّة فيما يلي:

«افعل فقط للمبدأ الذَّاتي الذي يجعلك تقدر على أن تريد له في الآن ذاته أن يصير قانوناً كونيّاً»، ومن صيغه الفرعيَّة الدَّعوة إلى معاملة الإنسانيَّة في شخصي وفي أيّ شخص آخر كغاية في حدّ ذاتها لا كوسيلة. وبمقتضى ذلك إنَّ الكونة (universal-isation) هي معيار حاسم في التعرُّف إلى صلاحيَّة القانون الأخلاقي؛ أي إنَّنا إذا قمنا بتعميم القاعدة الذَّاتيَّة (la max-ime) للفرد على المجتمع دون الوقوع في تناقض، فإنَّنا نحصل على قانون أخلاقي كوني، وببساطة إذا أخذنا هذه القاعدة الذاتيَّة لأحد الأفراد: «كلّما ضاقت بي الحياة، فالحلُّ يكمن في الانتحار»، وأردنا تعميمها على جميع البشر -أي جعلناها كونيَّة- فإنَّنا نقع في النّهاية في تناقض؛ لأنَّ النتيجة ستكون هلاك البشريَّة جمعاء، وبالتالي لا يمكن لهذه القاعدة الذاتيَّة أو القناعة أن ترقى إلى مصافِّ قانون كوني.

الكوني الأخلاقي الكانطي صورة عقليَّة تتَّصف بالضرورة والإلزام، وتجعل هذه الخاصيَّات أوامره واحدة بالنسبة إلى جميع البشر. وبالرغم من أهميَّة الإسهام الكانطي في مقاربة الكوني الذي غدا متجذّراً في الممارسة، فقد تعرَّض هذا الكوني إلى إحراجات حقيقيَّة انكشفت لنا بصورة أساسيَّة مع النقد الهيغلي «للأخلاق الذاتيَّة» التي لم تقدر على التحوُّل إلى «أخلاق موضوعيَّة»[12]، لأنَّها تجد في «الذّهن الجزئي المجرَّد مصدراً لها».

12. Hegel, Principes de la philosophie de droit, trad. A.Kaan, Paris, Gallimard, 1966, §135.

ب . المآخذ الهيغليَّة على الكوني الكانطي

يرى هيغل أنَّ الاعتراف بـ«الاستقلاليَّة الذاتيَّة للإرادة» قد انتظر طويلاً حتى مجيء الكانطيَّة ليجد معها أساساً صلباً ونقطة لانطلاقه، بيد أنَّ هذه الأخلاق الكانطيَّة قد «انحدرت بهذا المكسب إلى نزعة صوريَّة جوفاء، وعلم الأخلاق إلى ريتوريقا حول الواجب من أجل الواجب»[13]. ومن هنا تتفرَّع أهمّ المآخذ الهيغليَّة على الكوني الخلقي الكانطي:

- الطابع الصّوري للأمر القطعي الذي يستعبد مضامين محدّدة للمبادئ الذاتيَّة للفعل والواجب، ويلزم عن ذلك «أنَّ تطبيق هذا الأمر القطعي الأخلاقي يؤول إلى أحكام هي من تحصيل الحاصل (tautologie)»[14].

- الطابع المجرَّد للكوني الأخلاقي: يفصل الأمر القطعي بين الكوني والخصوصي، ومن ثمَّة يتجاهل الأحكام الخلقيَّة الطبيعيَّة الفرديَّة والسّياق الذي توجد فيه مشاكل هي في أمسّ الحاجة إلى حلّ، يغدو عندئذٍ هذا المعنى المجرَّد الكوني الأخلاقي الذي يفيد هنا الواجب أو القانون الخلقي غير محدّد بمضمون واقعي ولا يساعد الشَّخص المنخرط في وضعيَّة واقعيَّة على الفعل حقّاً في هذا العالم. يعظّم كانط دور الإرادة الحرَّة والمشرّعة، ولكنَّه لا يأخذ في الاعتبار المؤسَّسات القائمة في الحياة الإيتيقيَّة التي تبدو غير قابلة للتجاوز من طرفها.

- عجز الإرادة المحضة الكانطيَّة: إنَّ الأمر القطعي الذي يدّعي إلغاء كلّ مضمون لا يمكنه أن يفرض مطلقاً أيّ فعل واقعي. وضمن هذا التوجُّه، «لا يمكن للحرص الكانطي على عدم التناقض أن يمرَّ إلى تعيين واجباتنا الخصوصيَّة، وعندما يوضع مضمون خصوصي للسلوك في الاعتبار، فإنَّ هذا المبدأ المذكور أعلاه لا يوفّر معياراً لمعرفة ما إذا كان هذا الأمر واجباً أم لا؛ بل خلاف ذلك، إنَّ كلَّ سلوك ظالم أو غير أخلاقي يمكن أن يكون مبرّراً بهذه الطريقة»[15].

13. Hegel, Ibid, §135.

14. J.Habermas, Les objections de Hegel à Kant valent-elles également pour l›éthique de la discussion, in De l›éthique de la discussion, Paris, les éd. Du Cerf1992, p.15.

15. Hegel, Ibid, §135.

وبالاستناد إلى ذلك، يعتقد هيغل أنَّ الكوني الأخلاقي لدى كانط صادر عن «أخلاق ذاتيَّة» لا وجود لها إلّا في ذهن عاجز عن تجاوز الحدود، وبالتالي عن المصالحة أو التأليف بين المتناقضات ومن ثمَّة يفتقر إلى الحسّ الجدلي، وفي المقابل يؤسّس هيغل لمفهوم «الكوني الواقعي» (l'universel concert)، ففي كتابه «الموسوعة الفلسفيَّة الكونيَّة» يقرُّ بأنَّ المفهوم كوني لأنَّه قابل لعدد من التطبيقات، وفي الآن ذاته يكون واقعيّاً لأنَّه كلّيَّة وحيدة وغير قابلة للتجزئة وذات تجليات عينيَّة، وخير تجسيد لمقولة «الكوني الواقعي» الرُّوح أو الفكرة المطلقة التي لا تتَّصف بالمباشرة والتجريد، ولا شيء خارج عنها، وهي خاضعة للصيرورة التاريخيَّة، إنَّها حركة وفي الآن نفسه حضور عيني، وبناء على ذلك، ليس «الكوني الواقعي» معطى يظهر منذ البدء ولا هو واقعة لعقل مجرَّد منفصل عن الحياة الإيتيقيَّة للشَّعب، وإنَّما هو مفهوم أو فكرة لا تصبح حقيقة موضوعيَّة وعقليَّة إلّا في النهاية، فليس بوسعنا إدراكها في ذاتها بمعزل عن دائرة التاريخ، خلافاً للمثل الأفلاطونيَّة بما هي أشكال عقليَّة ثابتة منفصلة عن الصيرورة. يقول هيغل في «موسوعة العلوم الفلسفية»: «إنَّ الكلّي في معناه الحقيقي الشامل هو الفكر الذي وصل إلى الوعي البشري على ما نعلم بعد آلاف السنين...لأنَّ اليونانيين -رغم تقدُّمهم في جوانب أخرى- لم يدركوا الله ولا الإنسان في كليتهما الحقيقيَّة»[16]. وسواء تعلّق الأمر بالمثال الأفلاطوني أو «الشيء في ذاته» الكانطي فإنَّ التناقض يظلُّ قائماً بين الأبديَّة والصيرورة، الوحدة والتعدُّد، المعقول والواقعي. أمَّا «الكلّي الواقعي»، وفق هيغل، فهو على عكس ذلك تماماً، يستوعب التناقضات في صلبه ويؤلف جدليّاً بينها على إثر مسار تاريخي ابتداء من لحظة مباينة الفكر أو الرُّوح لذاته وتموضعه في أشكال متخارجة عنه. وإذا كان كانط أصَّل الكوني في عالم الممارسة والقيم، فإنَّ هيغل أدمج عامل التاريخ في مقاربة الكوني ونزَّله ضمن الصيرورة، إنَّنا في هذه الحالة إزاء «كوني واقعي» تاريخي لا معنى له إلّا من خلال تنزُّله ضمن الخصوصي الإيتيقي.

إنَّ الإحراج الذي وقع فيه الكوني الأخلاقي الكانطي مزدوج: فهو على غاية من الصوريَّة والتجريد الذّهني ما يجعله عاجزاً عن الفعل وغريباً عن «نسق الحياة الإيتيقيَّة والمؤسَّساتيَّة»، ومن جهة ثانية تنكّر هذا الكوني للصيرورة والتاريخ، ما جعله يقف على النقائض (antinomies) دون تجاوزها بالمعنى الهيغلي، فالذّهن الكانطي ظلَّ ماكثاً على مشارف الجدل دون اكتشافه.

3. المنعطف التداولي للكوني: هابرماس وآبل

أ. تجاوز الوعي في اتجاه براديايم اللغة[17].

بصرف النظر عن وجاهة هذا النَّقد الموجَّه للكوني الأخلاقي يحقُّ لنا أن نتساءل هنا: هل هذا الإسهام «للمثاليَّة الألمانيَّة» في مجملها يستوفي الدلالة الرَّاهنة للكوني؟ هل هذه المعاني المحمولة على الكوني قادرة على مواجهة مستجدَّات «حداثة مفكّكة» متصارعة مع ذاتها وآيلة إلى التحطيم الذّاتي تحت ضغط «العقل الأداتي»، وفق ما ذهب إليه روَّاد «النَّظريَّة النقديَّة»، وخاصَّة جيلها الثاني الذي يمثله يورغان هابرماس وكارل أوتو آبل(K. Otto Apel)؟ ألا يتجاهل الكوني، سواء في نسخته الكانطيَّة أم الهيغليَّة، بُعداً أساسيّاً في تجربة الإنسان، والمتمثل في اللغة؟

تنهض أصالة الطَّرح الذي اضطلع به هابرماس وآبل على معالجة قضايا الفلسفة العمليَّة كافة (الأخلاق، الحق، الديمقراطيَّة) على مستوى اللّغة، فقد انخرطا في المنعرج اللّغوي التداولي الذي عرفه التفلسف المعاصر في مطلع السبعينيات، وأنشأا معاً تداوليَّة (une pragmatique[18]) أطلق عليها هابرماس «كونيَّة»، في حين

16- هيغل: موسوعة العلوم الفلسفيَّة، مرجع مذكور، ص 386.

17- في كتابه: «الفكر ما بعد الميتافيزيقي» يرى هابرماس أنَّ الفكر الفلسفي اشتغل تاريخيّاً على ثلاثة براداِيمات متتالية: الوجود (الفلسفة القديمة)، والوعي (الفلسفة الحديثة) واللغة (الفلسفة المعاصرة)، بيد أنَّه يؤكد على أهميَّة المنعرج اللغوي أو التداولي. «إنَّ تغيير البراديايم الذي يمثّله الانتقال من فلسفة للوعي إلى فلسفة للّغة يشكّل انفصالاً أكثر عمقاً من القطيعة مع الميتافيزيقا».

J. Habermas, La pensée post métaphysique, Essais philosophiques, Paris, Armand Colin, 1993, p.13.

18ـ يتعيّن هنا التمييز بين تداوليّة (la pragmatique) وبراغماتيّة (le pragmatisme) (أو ذرائعيّة بحسب بعض الترجمات): فالمصطلح الأخير يفيد المذهب الذي يرى أنَّ القيمة الحقيقة للأشياء والأفعال تكمن في الممارسة والنجاعة، فيكون البراغماتي نقيضاً لكلّ ما هو تاملي ومجرّد في الفلسفة (خاصَّة وليام جيمس وجون ديوي)، أمَّا المصطلح الأوَّل، فهو يعني أساساً دراسة العلامات اللّغويَّة في السياق أو التّواصل في العالم المعيش خلافاً للتناول الفونولوجي أو السيمونطيقي أو التركيبي للّغة. انظر:

Françoise Armengaud, La pragmatique,Paris.coll.Que sais-je, Puf, 5 éd,2007.

أطلق عليها آبل «ترنسندنتاليَّة»، وتدرس «الافتراضات الضمنيَّة للتواصل» أو شروط إمكان التفاهم المتبادل اعتماداً على ممارسة حجاجيَّة. ولا نعني هنا بـ«تداوليَّة» عموماً دراسة اللّغة في بعدها الدّلالي (السيمونطيقي) أو التركيبي، وإنَّما اللّغة في مجال الممارسة؛ أي ضمن وضعيَّة ينتهي إليها شركاء في الحوار، فيتمّ الأخذ بعين الاعتبار مقاصدهم وأفعالهم الإنجازيَّة وادعاءاتهم إلى الصلاحيَّة كالحقيقة الموضوعيَّة (العلم)، والسداد أو الوجاهة المعياريَّة (الأخلاق، الحق)، والأصالة والنزاهة الذّاتيَّة (المجال التعبيري والفنّي)، ويطلق هابرماس على هذا الإطار من الحوار «وضعيَّة مثاليَّة للكلام» (une situation idéale de parole). وبالاستناد إلى ذلك، ينقل هابرماس وآبل التفلسف من الاهتمام بالنشاط التأليفي للوعي إلى دراسة الأفعال التواصليَّة في العالم المعيش، ومن النَّظر إلى لغة كأداة للتمثيل والتفكير إلى شرط إمكان للتوافق استناداً إلى نقاش حجاجي، إنَّهما يسعيان إلى تجاوز «العقل المتمركز حول الذَّات»، وفي المقابل العمل على «إعادة بناء العقل العملي» الكانطي حتى يكون تواصليّاً (هابرماس)، أو هو تحوُّل ترنسندنتالي للفلسفة الكانطيَّة (آبل)[19].

وعلى هذا النَّحو تُجاري «أخلاق التَّواصل» لهذين الفيلسوفين الأخلاق الكانطيَّة، فهي:

– صوريَّة وإجرائيَّة، لأنَّها لا تقدّم مضامين للقانون الأخلاقي.
– ديوانطولوجيَّة، لأنَّها تهتمُّ بصلاحيَّة الواجب الأخلاقي.
– معرفيَّة (Cognitive)؛ لأنَّها تقرُّ بأنَّ القضايا الخلقيَّة قابلة للاندماج في الحقيقة؛ أي خاضعة للحجاج العقلي.
– وكونيَّة، لأنَّ المعايير الخلقيَّة تتجاوز الحدود الضيّقة لأيّ ثقافة أو عصر.

ب. شروط إمكان بناء «كوني تداولي».

وانطلاقاً من هذه الخصائص ينتقل مدار الاهتمام الأخلاقي «للنظريَّة النقديَّة التواصليَّة» من التساؤل عن معرفة كيفيَّة تحقيق حسن العيش (الأطروحة الأرسطيَّة التي يسعى إلى إعادة إحيائها روَّاد الاتجاه الجماعي (Communautarien) مثل تايلور، وماكنتيرو، ووالزار Walzer) إلى التساؤل عن شروط إمكان صلاحيَّة المعايير، ومن ثمَّة كيفيَّة بناء الكوني. يضع هابرماس وآبل مبدأين أساسيين «لإيتيقا النقاش (L`éthique de la discussion):

* مبدأ الكونيَّة: «ينبغي على كلّ معيار ذي صلاحيَّة أن يستجيب للشَّرط الذي بمقتضاه يمكن للنتائج والآثار الثانويَّة (...) أن تكون مقبولة من طرف الأشخاص المعينين كافةً»[20]. يُعدُّ هذا المبدأ قاعدة الحجاج ويتبوَّأ المنزلة نفسها التي أسندها كانط إلى الأمر القطعي القائم على فكرة الكونيَّة، ولكنَّه خلافاً لكانط يدرج هابرماس النتائج والمصالح ضمن دائرة المناقشات الأخلاقيَّة.

* مبدأ النقاش: «لا يمكن لأيّ معيار أن يدَّعي الصلاحيَّة إلّا إذا تمكَّن جميع الأشخاص المعنيين من الاتفاق حوله أو يمكنهم الوصول إليه بوصفهم مشاركين في نقاش عملي حول صلاحيَّة هذا المعيار»[21]. وفق هذا المبدأ، لا يمكن لأيّ معيار أن يدَّعي الصَّلاحيَّة الكونيَّة لنفسه إلّا إذا كان محلَّ إجماع من طرف المشاركين في النقاش، ويترتَّب على ذلك انعدام أيّ مبرر أخلاقي لقبول معيار صادر عن «عقل مونولوجي»[22]، أو صادر عن أصل متعالٍ أو موروث عن الماضي، ومن ثمَّة انتفاء الوجاهة المعياريَّة لأيَّة أخلاق تنأى بنفسها عن دائرة النقاش وتتحصَّن ضدَّ طائلة النقد.

19. Habermas, Notes programmatiques pour fonder en raison une de la discussion, in Morale et communication,Paris, éd.Cerf, 1991, 63, et Habermas, que signifie «éthique de la discussion» in, De l›éthique de la discussion, op. cit, p.16.

20 - J. Habermas, Morale et communication, op. Cit, pp. 86 - 87, De l'Ethique de la discussion, op. Cit, p. 123.

21 - J. Habermas, Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion, in Morale et communication, op. Cit, p. 114.

22- يقصد هابرماس بـ«عقل مونولوجي» ذلك العقل الذي يحاجج داخل أطره الخاصَّة انطلاقاً من مقولاته الذاتيَّة، ويصدر أوامره دون اعتبار للّغة والتواصل مع الآخر والممارسة الاجتماعيَّة، أو ما يطلق عليه في بعض كتبه وخاصَّة في الخطاب الفلسفي للحداثة «العقل المتمركز حول الذات»، كما اعتمدته فلسفات الذات ابتداء من ديكارت وهيغل.

وفق تقدير هابرماس، يغدو المعيار كونيّاً إذا خضع لمناقشة حجاجيَّة تؤول إلى الاتفاق والإجماع العقلي، وتكون هذه المناقشة مشروطة بما يلي:

- المساواة وتكافؤ الفرص بين المتحاورين.
- اتخاذهم مواقف بمعزل عن أيّ ضغط أو سلطة ما عدا سلطة «الحجَّة الأفضل».
- لا محدوديَّة النقاش؛ أي عدم وضع حدود أو قيود على موضوعات النقاش.

يطلق هابرماس على هذا المعيار المجمع عليه مصطلح «الكوني التَّداولي» الذي لا يكمن في «القبلي» المستقلّ عن التجربة والسياق كما يزعم كانط، وإنَّما يتجذَّر في «الحدوسات اللّغويَّة الأخلاقيَّة» المنتشرة في العالم المعيش، والتي تكون في حاجة إلى العقلنة، فثمَّة طاقات كامنة من المعقوليَّة في هذا العالم في حاجة الى إعادة تفعيل.

وبناء على ما سبق، إنَّ الكوني من المنظور التداولي ليس معطى جاهزاً؛ أي هو لم يوضع مرَّة واحدة وإلى الأبد، وإنَّما يبنى ويُصاغ من طرف أعضاء الجماعة التواصليَّة، ويكون قابلاً للمراجعة كلّما حدثت مستجدَّات أعاقت أو شوَّهت التَّواصل في العالم المعيش. ولا يُعد «الكوني التداولي» حقيقة مطلقة تفرض نفسها على الأفراد دون اعتبار «للاستقلال الذّاتي» (autonomie) للجماعة التواصليَّة التي تشرّع لنفسها وتقرّر «مصيرها الذّاتي».

يجاري هابرماس الأخلاق الكانطيَّة، ولا سيَّما الطابع الكوني والصّوري واللّاشخصي للمعيار أو الكوني الأخلاقي، إلّا أنَّه يرفض نزوع هذه الأخلاق إلى فرض أوامرها دون اعتبار لقبول الآخر وموقفه المعبّر عنه من خلال الحوار، لذلك يتنكَّر هابرماس للطابع الإلزامي للأمر القطعي، فوفق تقديره لا تلزم «إيتيقا النقاش» المشاركين في الحجاج الأخلاقي بتوجُّهات معيَّنة، وإنَّما تكتفي بتوفير الإطار الإجرائي للمناقشة الأخلاقيَّة.

لقد حاولت «إيتيقا النقاش» إعادة بناء «الكوني الأخلاقي» الكانطي على نحو يكون فيه تداوليّاً، إلّا أنَّها وقعت في إحراجها نفسه، وأبرزها الإغراق في الصوريَّة وتهميش قضايا حيويَّة كالهويَّة والخصوصيَّة الثقافيَّة وخاصَّة الهيمنة الاجتماعيَّة (...). ولعلَّ هذا ما يفسّر تعرُّضها للنقد من طرق أبرز المقربين إلى هابرماس ولاسيما أكسل هونيث (A.Honneth) (من الجيل الثالث «للنظريَّة النقديَّة») إلى جانب فالمار (Wellmer)، فقد رأى هوناث أنَّ إيمان هابرماس بمثل أعلى لإجماع عقلي كوني عبر تواصل لغوي قد صرف اهتمامه عن نقد الهيمنة والظلم الاجتماعي، والحال أنَّه خلف الدوافع المحرّكة للحركات الاجتماعيَّة تنكشف لنا أشكال متنوّعة من هذا الظلم، ويتعيَّن تفسيرها على أنَّها تجارب من أفكار متنوّعة من الظلم وإنكار الاعتراف والتعبير عن «ديناميكا الاحتقار الاجتماعي»[23].

ومن خارج «الإشكاليَّة التواصليَّة» شكَّك ريتشارد رورتي (Rorty R.) في الكوني باسم نزعة سياقيَّة (Contextualisme) مفعمة بالبراغماتيَّة، فاستعاض عن الموضوعيَّة والكونيَّة بفكرة التَّضامن من داخل الجماعة اللّسانيَّة المحليَّة، وعلى هذا الأساس إنَّ إجرائيَّات التبرير لديه ترتبط بلغة هذه الجماعة وتقاليدها ونمط عيشها لا بمعايير كونيَّة مسقطة عليها، وإذا وجد مبرّراً للكلام عن الكونيَّة، فهي التي تشملنا «نحن» ومن يشاركوننا آراءنا حتى نستطيع إقناعهم، إنَّه يدعو إلى تضامن دون كونيَّة أخلاقية[24]، أو كونيَّة على أساس من«التمركز العرقي».

4. المنعطف الثقافي والأنثروبولوجي: الكوني والخصوصي

يتمثل التساؤل المركزي المطروح ثقافيّاً وأخلاقيّاً على التفلسف المعاصر في التالي: أثمَّة قيم كونيَّة تتجاوز الحدود الجغرافيَّة والسياقات الثقافيَّة، أم أنَّ القيم لا تكون إلّا نسبيَّة وخصوصيَّة لارتباطها بمعطى الهويَّة والجماعة الإيتيقيَّة؟ يضعنا هذا التساؤل أمام إحراجات لا مفرَّ من مواجهتها من طرف المدافعين عن الكوني وأيضاً من طرف المعترضين عليه باسم تعلّات متعدّدة ومتنوّعة.

23- Axel Honneth, La dynamique sociale du mépris, D›où parle une théorie critique de la société? In Habermas, la raison, la critique, Paris, Cerf ,1996, p.245.

24- R. Rorty, Contingence, ironie et solidarité. Paris: A.Colin, 1993, p. 259.

أ. حجج الكوني الأخلاقي والحقوقي

اتخذت الدَّعوة إلى النَّزعة الكونيَّة (universalisme) قاعدتها النظريَّة من الأنوار التي دعت بكلّ جرأة إلى إعادة التفكير في الإنسان ككائن عاقل وكذات مفكّرة وكشخص له حقوق غير قابلة للتنازل وله حقّ الاختلاف عن غيره، ووجدت نقطة ارتكازها على وجه التدقيق في الشّعار الكانطي: «لتكن لديك الجرأة على استعمال عقلك الخاص». وهذا ما انعكس أيضاً في النّصوص الكبرى لحقوق الإنسان الدّاعية إلى معاملة الإنسان كشخص ذي كرامة. لقد اقترنت الأنوار بالكونيَّة الأخلاقيَّة؛ أي إشاعة قيم الحريَّة والعدالة والتّسامح التي تخصُّ الإنسان الكلّي المجرَّد والعاقل. وتكشف فكرة التقدُّم الأنواريَّة عن الحضور القوي للنّزعة الكونيَّة الأخلاقيَّة، وبمقتضاها إنَّ الإنسانيَّة تخضع في مسار تطوُّرها إلى تاريخ كوني يمرُّ عبر مراحل ضروريَّة ويسعى نحو غاية محدَّدة هي الحريَّة.

وأهمُّ الحجج التي يعتمدها دعاة الكونيَّة الأخلاقيَّة تتمثل في:

– وجود قيم كونيَّة مشتركة بين البشر مثل الحق والخير والعدل. هذا المشترك الأخلاقي الكوني هو الذي يضع حدَّاً لانسحاب كلّ جماعة داخل هويَّتها الثقافيَّة واتخاذها موقفاً عدائيَّاً تجاه الآخر الثقافي، ومن ثمَّة تنامي مشاعر التعصُّب.

– وحدة الإنسانيَّة: تعدُّد الأجناس والأعراق والثقافات لا يمثل سوى ذلك التنوُّع الذي يثري الوحدة.

– ما هو مشترك بين جميع النَّاس وما يجعل منهم حقاً بشراً ويتشاركون فيه مع بعضهم بعضاً هو أكثر أهميَّة من الأشياء التي تفصل بينهم، ويتعيَّن استثمار هذا المشترك والبناء عليه، وإذا وجدت اختلافات، فينبغي ألّا تتحوَّل إلى مصدر للصّراع واللّامساواة.

– وحدة المصير الإنساني: تواجه اليوم الإنسانيَّة مصيراً مشتركاً بالنظر إلى المخاطر والتحدّيات الرَّاهنة كالحروب النوويَّة ومشاكل التلوث البيئي والإرهاب... التي لم تعد تهدّد إقليماً معيَّناً من الكرة الأرضيَّة وإنَّما هي عابرة للقارَّات، فلا بدَّ من إنشاء معايير قيميَّة مشتركة للتعايش ولمواجهة هذه التحدّيات.

– تجد النَّزعة الكونيَّة دعماً خفيَّاً لها، من جهة، من الموقف العلموي (scientiste) الذي يرى أنَّ العلم وحده قادر على حلّ كلّ مشاكل الإنسان المعاصر، ومن جهة ثانية، من الموقف الإنسانوي (humaniste) الذي يقرُّ بأنَّ الإنسان ككائن في حدّ ذاته هو الغاية القصوى، وهو مصدر لكلّ القيم.

بيد أنَّه يتعيَّن التمييز، كما ذهب إلى ذلك آلان باديو ، بين ضربين من الكوني:

* «كوني إنساني حقيقي» للمساواة: وهو الذي يلغي الاختلافات الجينيالوجيَّة والأنثروبولوجيَّة أو الاجتماعيَّة (يهودي/ يوناني، رجل/ مرأة، سيّد/ عبد...)، ويجد هذا النّموذج إرهاصاته الأولى بحسب رأيه في «المسيحيَّة الأولى»، الذي خضع لاحقاً للعلمنة من طرف «النّزعة الجمهوريَّة الحديثة».

* «كوني زائف»، لكنَّه قد يكون أكثر نجاعة من الكوني الحقيقي: وهو الذي يعود إلى النّزعة الكونيَّة للسوق العالميّ الليبراليّ الذي لا يقوم على المساواة وإنَّما على التكافؤ، ويدمج باستمرار إعادة إنتاج الهويَّات المتصارعة ضمن قالبه المتجانس والشكلاني، ويدفع هذا التوجُّه إلى ضرب من «الكونيَّة التوسعيَّة» التي تؤول إلى فرض واقع «اللّاإقليميَّة» (déterritorialisation) كما هي قائمة بالفعل. ما يستهوي باديو ضمن قراءته الخاصَّة لتأسيس الكونيَّة مع القدّيس بولس هو شروط إمكان انبعاث «الفرادة الكونيَّة» (singularité universelle)[25] التي نعثر عليها في «الحدث»، «كلُّ كوني ينشأ في الحدث، والحدث غير متعدٍّ على خصوصيَّات الوضعيَّة»[26]. لا غرابة في أن يرى باديو أنَّ مهمَّة القدّيس بولس مؤسّس الكونيَّة هي نفسها مهمَّتنا نحن اليوم: أخذ الأحداث في الاعتبار، فهي لا معلومة، بيد أنَّ لها مقدرة على توليد الثورات والتحوُّلات الكونيَّة.

25. Alain Badiou, Saint Paul. La fondation de l'universalisme, Presses universitaires de France, 1997, p.14.

26. «Huit thèses sur l'Universel», in Jelica Sunnic (dit.), Universel, singulier, sujet, Paris, Kimé, 2000, 3°thèse.

ب . أفول الكوني في أفق العولمي

إذا كان باديو يحرص على إقامة تعارض بين هذين الضربين من الكوني، فإنَّ جان بودريار يقيم تمييزاً –انتهى إلى الاضمحلال التدريجي– بين الكوني والعولمي، فالكوني بحسب رأيه هو المتعلق بالقيم وحقوق الإنسان والحريَّات والثقافة والديموقراطيَّة، أمَّا العولمي، فهو الذي يخصّ التقنيات والسوق والسياحة والإعلام... ويقدّر أنَّ «العولمة واقع لا رجعة فيه، أمَّا الكوني، فهو في طريقه إلى التلاشي»[27]. لا شكَّ في أنَّ الكوني بما هو نسق قيم يجد مصدره الأصلي في الغرب وفق بودريار، بيد أنَّ هذا الكوني لا يفكّر في نفسه بوصفه نسبيَّاً وخصوصيَّاً، وإنَّما، ويا للمفارقة، يسعى إلى تجاوز كلّ الثقافات واختلافاتها على نحو مثالي لتقديم نفسه بوصفه مرجعاً للجميع، وقد وعى اليابانيُّون هذا الأمر فرفضوا الانصهار في هذا الكوني المجرَّد، وقاموا بتنسيبه وأدمجوه ضمن خصوصيَّتهم.

كلُّ ثقافة تنصهر في الكوني تتلاشى، وهذا هو شأن الثقافات التي قضى عليها الغرب بإدماجها قسريَّاً في الكوني وشأن الثقافة الغربيَّة أيضاً في تطلعها اللّامحدود إلى الكونيَّة. يكمن الاختلاف بحسب بودريار بين هاتين الثقافتين في كون الثقافات الأخرى تهلك من فرط الإغراق في الخصوصيَّة، وهذا «موت جيّد»، في حين أنَّ الثقافة الغربيَّة تموت نتيجة فقدان كلّ خصوصيَّة واستئصال كلّ القيم الخاصَّة بنا، وهذا هو «الموت التعيس» وفق منظوره.

نعيش لحظة أفول الكوني الأخلاقي؛ لأنَّه صار خاضعاً لمنطق العولمي العنيف، «العولمة تقتل الكوني»، وفق عبارته، فما تمَّت عولمته في البداية هو السُّوق وأشكال التبادل وتدفّق الأموال، ووفق المنطق نفسه يتمُّ تصدير الرُّموز والقيم كافة وحقوق الإنسان، «وضمن هذا المسار ليس هناك أيُّ فرق بين العالمي والكوني، الكوني نفسه تمَّت عولمته؛ فالديموقراطيَّة وحقوق الإنسان تتحرَّك تماماً مثل أيّ منتوج عالمي كالنفط ورؤوس الأموال»[28]. يؤكد هنا بودريار أنَّه، مهما يكن من أمر فقد انكسرت اليوم مرآة الكوني المعولم، ولعلَّ الفرصة مواتية كي تنبثق الخصوصيَّات والفرادات الثقافيَّة، ما كان مهدّداً منها يظلُّ محافظاً على بقائه، وما تلاشى منها ينبعث من جديد، والمشكل أنَّ انبعاث الخصوصيَّات الثقافيَّة قد يتخذ طابعاً عنيفاً وشاذّاً وأحياناً لا معقولاً من وجهة نظر«فكرنا المستنير». لذلك يجد الكوني الأخلاقي نفسه في وضع التلاشي لانصهاره في عولمي يفرض التَّجانس والأحاديَّة على العالم من جهة، ووقوعه تحت ضغط خصوصيَّات ثقافيَّة تسعى إلى إثبات نفسها من جهة ثانية.

لا يدين بودريار الكوني، حتى وإن كان مجرَّداً، إلّا أنَّه ينتصر للقيم الكونيَّة التي تحترم الاختلاف والخصوصي، الخطر لا يكمن في «الكوني المنكسر» ذي الجوهر الأخلاقي، وإنَّما في العولمي ذي الطابع الاقتصادي العنيف.

ج. نحو «سياسات للاعتراف» بالخصوصي

على الرغم من التقليل من شأن خطر الكوني على الخصوصي فإنَّ بعضهم لا يزالون يبدون تجاهه ارتياباً لارتباطه من جهة الأصل بنزعة تمركز عرقي، فالكوني يعود إلى انتصار قيم ثقافة انتصرت على ثقافات أخرى بفضل سيادة العلم والتقنية المرتبطين بها. ومن هذا المنطلق لا بدَّ من إعادة التفكير في الهويَّة الثقافيَّة على نحو يؤول بنا إلى تقرير «سياسات اعتراف» وفق نظريَّة شارلز تايلور، هذه الهويَّة لا تُعدُّ مجرَّد معطى ثابت يتَّصف بالمماثلة في صلب التغيرات عبر التاريخ، وإنَّما هي حصيلة تفاعل ديناميكي بين الأنا والمحيط، وحوار بين الأنا والآخر...، ومن هذا المنطلق إنَّ المعادلة التي يحرص تايلور على تحقيقها تتمثل في تعزيز انتماء الفرد إلى جماعة إيتيقيَّة وضمان وحدتها دون أن يفقد الفرد اختلافه مع الآخرين. لا بدَّ في مجتمع ديمقراطي من إقرار المساواة بين جميع أفراده، وفي الآن ذاته الاعتراف باختلافاتهم وخصوصيَّاتهم الثقافيَّة. لقد أصبحت «التعدديَّة الثقافيَّة» سمة مميزة للمجتمعات الدّيمقراطيَّة، ولأجل ذلك يرى تايلور أنَّ الهويَّة تجد جزئيَّاً تكوينها في الاعتراف أو في غيابه وفي الإدراكات السيّئة التي يكوّنها الآخرون عنَّا. وهنا لا يُعدُّ البحث عن الاعتراف مجرَّد نزوة عابرة، وإنَّما هو يعبّر عن تطلّع أساسي للفرد والجماعات الثقافيَّة، «إنَّه لا يشكّل مجرَّد مجاملة نوجهها لبعض الناس، وإنَّما حاجة بشريَّة حيويَّة».

---

27. J. Baudillard, art.Le mondial et l›universel, in La libération, 15 mars 1996.

هذا المقال مترجم ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر- السلطة الجهنميَّة- العدد 134-135 ابتداء من الصفحة 42.

28. Baudrillard, Ibid, p.12.

«يتمثل مقتضى التعدديَّة الثقافيَّة في الاعتراف بالقيمة المتساوية لكلّ الثقافات، ليس بتركها تبقى على قيد الحياة؛ بل أيضاً بالاعتراف بجدارتها»[29]. ويتحدَّد مبرّر دفاع الجماعويين (com-munautariens) عن الهويَّة والخصوصيَّة الثقافية في ذلك التوجُّس الحادّ من الكوني وما يحمله من مخاطر على التنوُّع الثقافي المميز للإنسانيَّة المعاصرة، ومن هنا ندرك مغزى نقدهم الجذري للفلاسفة الليبراليين مثل رولز ودوركين...، ويمثل هذا النّقد في العمق استعادة للنّقد الهيغلي للأخلاق الكانطيَّة، كما يذهب إلى ذلك يورغن هابرماس في كتابه: «في إيتيقا النقاش»، فهذه الأخلاق تتنكَّر «للحياة الإيتيقيَّة» المتجسّدة في العادات والقيم والمؤسَّسات القائمة في المجتمع وتنزع نحو «الكوني المجرَّد » الذي لا يتحقق إلّا في الذّهن وحده. لا غرابة في أن يقرَّ «الجماعويون» بأنَّ المبادئ المعياريَّة للعدالة، التي يصفها الفلاسفة الليبراليون بالكونيَّة، لا تكتسب أيَّة قيمة عمليَّة إلّا إذا تجسَّدت في تقاليد الجماعة ومؤسَّساتها.

وعلى ضوء ذلك، يكمن موطن الخلاف الأساسي بين «الجماعويين» من جهة والليبراليين من جهة ثانية في تصوُّر منزلة الكوني: فالموقف الجماعوي الذي يستلهم «الإيتيقا الأرسطيَّة» يقرُّ بأشكال متعدّدة من نمط العيش، ولا يمكن حلّ المشاكل المترتّبة عليه بمجرَّد تبنّي طرح سياسي يتمثل في الانخراط في مبدأ كوني للعدالة، وإنَّما في انبثاق حريَّة موجبة تقوم على المشاركة وتسمح بتحقيق «حسن العيش» في صلب الجماعة. أمَّا الطَّرح الليبرالي، فهو يقوم في الغالب على «إعادة تفعيل» الكانطيَّة، على نحو يسمح بتأكيد أنَّ «المبادئ الكونيَّة» قادرة على حلّ المشاكل المترتّبة على واقع تعدديَّة المشاريع الخاصَّة بأشكال العيش الجماعي، ولا تُعدُّ هذه المبادئ مسقطة أو مفروضة، وإنَّما يمكن الكشف عن نواتها الكونيَّة في «الحدوسات الأخلاقيَّة» داخل العالم المعيش، كما يذهب إلى ذلك هابرماس. يجد الإحراج تعيينه هنا في التوتّر بين الكوني والخصوصي أو السياقي وما يؤول إليه من تبعات قيميَّة وثقافيَّة وأنثروبولوجيَّة.

خاتمة:

لا يمكن الاضطلاع بالتفكير في الكوني دون الوقوع في إحراجات قد لا تكون قابلة للتجاوز على المدى القريب، وهي قائمة نظريَّاً، ولكنَّها ذات تبعات على مستوى عملي وقيمي وحضاري. فقد كان تدبُّر شأن الكوني/ الكلّي منذ البدء مخترقاً بالتوتّر، فهو يطرح في شكل نقيضه؛ أي في مقابل الجزئي، وفي صدام مع الخصوصي، وفي تعارض مع العولمي ...، كما أنَّه كلّما تمَّت إعادة التفكير فيه ضمن هذا المنعطف أو ذلك من تاريخ الفلسفة، ازدادت المعضلات التي يولّدها، بل قد يكون موضع ارتياب إلى درجة صرنا فيها على مشارف اليأس والتظنن من إمكانيَّة أن يكون الأفق الأنسب للمصير الإنساني.

ومع ذلك لا يمكن فصل معنى الكوني عن مسار تكوُّنه والمنعطفات التاريخيَّة والإبستميَّة التي مرَّ بها، وهو بذلك لا يُعدُّ قضيَّة نظريَّة أو مجرَّد مبحث للمنطق أو الميتافيزيقا، إنَّه قضيَّة عمليَّة يتوقف عليه أحياناً وجود البشر في مختلف أبعاده، باعتبار أنَّ سؤال: ما الكوني؟ لا ينفصل عن سؤال: من نحن؟

وفي الحقيقة، لا يبدو أنَّ للثقافات خيارات متعدّدة في تعاملها مع الكوني، فهي:

إمَّا تنصهر فيه، وهنا يطرح بعضهم مقدار التَّضحية الأليمة التي من الممكن أن تقدم عليها الهويَّة في صورة سلوكها منحى الاندماج اللَّامشروط فيه، فمن خلال هذا التوجُّه هي تخاطر بخصوصيَّتها وبتراثها الرُّوحي، ولعلّها تفقد فرادتها فتحكم على نفسها بالموت، كما أقرَّ بذلك بودريار.

وإمَّا الانغلاق على هويَّة مماثلة لذاتها ومتمركزة حول نفسها، فتحوّل نفسها في هذه الحالة إلى مستودع للخصوصيَّات الثابتة والمتعالية على الزَّمان على نحو غير مشروط، ولعلَّ هذا ما يفرز واقعاً يتميَّز بالصراع تغذّيه فكرة أفضليَّة هذه الثقافة على تلك والتمركز العرقي...، وقد يؤول الأمر إلى «صدام ثقافات»، أو انبثاق هووي عنيف يطلق عليه أمين معلوف: «الهويَّات القاتلة»[30].

29. Ch. Taylor, les sources de soi, La formation de l'identité moderne, op.cit. p.87.

30- A. Maalouf, Les Identités meurtrières, Grasset, Paris, 1998.

الترجمة العربية: أمين معلوف: الهويَّات القاتلة، ترجمة: د. نبيل المحسن، ط1، دمشق، ورد للطباعة والنشر والتَّوزيع، 1999.

الخيار الثالث مستساغ نظريَّاً ولكنه غير ميسور عمليَّاً، ويتمثل في الاضطلاع بمشروع ذي خطوتين متلازمتين: إعادة بناء الهويَّة على أسس جديدة وعلى نحو تسمح لنا فيه بمشاركة الآخر الحضاري في إعادة صياغة أو تشكيل الكوني الأخلاقي، فتصبح الإنسانيَّة كما لو كانت «مجتمع شعوب» متكافلاً ومتسامحاً على حدّ عبارة جون رولز. ومكمن الإحراج هنا مضاعف: فمن جهة، إنَّ إعادة التفكير في الخصوصي الثقافي يصطدم بصعوبات جمَّة؛ أهمُّها الردُّ العنيف للهووي المنبعث من غياهب الماضي البعيد والرفض لمنطق المحايثة والتاريخ، فضلاً عن كون المجتمعات التي نعايشها ينطبق عليها توصيف رولز: «مجتمعات مغلوب على أمرها، مثقلة بظروف غير مواتية»[31] ، وعاجزة عن إقامة مؤسَّسات عادلة، وهذا الوضع يعطّل أيَّ فعل تنويري أو إصلاحي جذري، ومن جهة ثانية لا يخفي بعض المفكّرين المتأثرين بأطروحة «نهاية التاريخ» قناعتهم المتشائمة والقائمة على التَّصديق بأنَّه قد أنهى «مسار تكوُّنه»، وفق عبارة لهيغل، مع أنَّنا ما زلنا نعتقد أنَّ الكوني المنبعث من الفرادة (étiralugnis) والخصوصيَّة هو مشروع مفتوح، وبالأحرى: «كلُّ فرادة كونيَّة هي غير مكتملة أو مفتوحة»، بلغة آلان باديو[32].

Toute singularité universelle est inachevable , ou ouvert

ومن الوجاهة والتعقّل القول: إنَّ البشر لا يصدّقون الكوني إلَّا إذا انبثق من فراداتهم وخصوصيَّاتهم على نحو لا يبدو فيه مسقطاً على نحو قسري، وإنَّما يساهمون هم أنفسهم في بنائه، فالكوني ليس معطى ثابتاً، وإنَّما هو في الغالب صرح يُبنى ويُشيَّد باستمرار من طرف أعضاء الإنسانيَّة العاقلة ووفق عبارة لباديو: «الكونيَّة ليست شيئاً آخر غير البناء الوفي لمتعدّد عامٍّ ولا نهائي»[33]. لكنَّ هذه الصيغة تطرح معضلة يصعب تجاوزها على المدى القريب، باعتبار التفاوت التاريخي القائم بين المجتمعات أو الأعضاء المتعدّدين وما ولّده من هيمنة تسعى الثقافة المستفيدة إلى تأبيدها بتعلاّت متعدّدة، بما فيها الكونيَّة الأخلاقيَّة ذاتها.

31- جون رولز، قانون الشُّعوب وعودة إلى فكرة العقل العام، ترجمة: محمَّد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2007، ص 18.

32 .A. Badiou, huit thèses sur l›universel, op. cit.7°thèse -

33 - A. Badiou, huit thèses sur l›universel, op. cit.8°thèse

فلسفة ما بعد الفلسفة
عند الفيلسوف الأمريكي رورتي

إبراهيم طلبه سلكها*

أولاً: رورتي ... من هو؟

الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي (Richard Rorty)(1931– 2007) ولد في مدينة نيويورك. حصل على درجتي الليسانس (1949) والماجستير (1952) من جامعة شيكاغو، ودرجة الدكتوراه من جامعة ييل (1956). عمل في التدريس في عدّة جامعات منها: ييل، برنستون، شيكاغو، فرجينيا، هارفارد...إلخ. وتأثر في فلسفته بكثير من الفلاسفة، على رأسهم جون ديوي وهايدغر وفتغنشتاين[1]. يصنّفه الباحثون عادة على أنَّه من أبناء الجيل الثاني من الفلاسفة التحليليين أمثال: كواين، وسيلرز، وغودمان، ودافيدسون[2].

بدأ رورتي حياته الفكريَّة فيلسوفاً تحليليّاً عاديّاً تابعاً، على نحو ما، لورثة فريجه وكارناب وكواين. ولكنَّه سرعان ما اعترض على بعض تصوُّرات الفلسفة التحليليَّة، وحاول أن يجدّد براغماتيّة ديوي والليبراليَّة السياسيَّة بطرق متنوّعة ومهمّة... ويُعدّ بذلك، في نظر كثير من المفكّرين، من الشخصيَّات القياديَّة لثقافة ما بعد الحداثة ونزعة الشكّ والنسبيَّة. فقد استوعب في فلسفته عناصر فلسفة نيتشه، وفلسفة هايدغر، والنزعة التفكيكيَّة والبراغماتيَّة؛ كما أنَّه شبَّه الفلسفة بالأدب وجعلها عنصراً من عناصر المحادثة ... ووصفه دافيد هيلي بأنَّه «فيلسوف الفلاسفة»[3]. وقال ديفين فيليب: «يُعدُّ رورتي من أكثر الشخصيَّات المعاصرة شهرة في مجالي الفلسفة والتربية»[4]. وقال هارولد بلوم: «يُعدُّ رورتي من أبرز فلاسفة العالم اليوم»[5].

ولا غرو إذاً أن لقّب رورتي بأنَّه «نبيّ البراغماتيَّة الجديدة (New pragmatism) وشاعرها»[6]. والبراغماتيَّة الجديدة «حركة فلسفيَّة حديثة تلتزم بشكل أساسي بصور التداخل بين مختلف السياقات الاجتماعيَّة والعمليَّة، وتنكر إمكان قيام تصوُّرات كليَّة عن الحقيقة أو الواقع. وقد نشأت البراغماتيَّة الجديدة كردّ فعل نقدي للفلسفة التقليديَّة والفلسفة التحليليَّة. وإن كانت هذه الفلسفة تبنى أساساً على أفكار ديوي، وفتغنشتاين، وكواين، وسيلرز»[7].

وهناك ركيزتان مهمَّتان للبراغماتيَّة الجديدة: الأولى هي الإيمان بأنَّ معايير الموضوعيَّة تظهر وتتطوَّر عبر الزمن، ولكنَّ ظهورها تاريخيّاً بتلك الطريقة لا يقلل من موضوعيتها. فمسار الأفعى البشريَّة هو عبر كلّ شيء، كما قال جيمس، ولكنَّ ذلك لا يلقي بنا في بحر عشوائيَّات ما بعد الحداثة، حيث تختلف الحقيقة باختلاف الأشخاص والثقافات. الثانية هي الإيمان بعدم وجود أسس محدّدة للمعرفة. فجميع المعتقدات، بغض النظر عن مدى قوَّة

* أكاديمي من مصر.

1. Richard Mason: «Rorty» in «Biographical Dictionary of twenteth – century philosophers» edited by Stuart Brown and others, reference, London and New York, 1996, p.50.

2. Richard Fyffe: Humanities Bibliographies, University of Connecticut libraries, storrs, 1996, p. 3.

3. David Hiley and Charles Guignon: Richard Rorty, Cambridge university press, 2004, p. 203.

4. Devine phillip E: The New Fuzziness: Richard Rorty on Education, providence college, 1995, p.1.

5. Richard Fyffe: op- cit, p.1.

6. David Hall: Richard Rorty: Poet and prophet of the New pragmatism, Albany, ny; State university of New York press, 1994.

7. Ted Honderich: The Oxford companion to philosophy, oxford and New Yor: university press, fist published, 1995, p-614.

اعتناقها، ليست معصومة من الخطأ[8].

ويرى رورتي أنَّ هناك فرقين أساسيين بين البراجماتيين الكلاسيكيين والبراغماتيين الجدد: الأوَّل هو الفرق بين الحديث عن «الخبرة»، كما نجد عند جيمس وديوي، والحديث عن «اللغة»، كما نجد عند كواين ودافيدسون. الثاني هو الفرق بين افتراض ما يُسمَّى «المنهج العلمي»، والاستبعاد الضمني لهذا الافتراض[9].

وبوجه عام يمكننا القول إنَّ رورتي يُعدُّ من كبار الفلاسفة الأمريكيين والأكثر شهرة، بعد وفاة الفيلسوف الأمريكي جون ديوي، على مستوى العالم، نظراً للترجمات الواسعة التي حظيت بها مؤلفاته وثقافته الموسوعيَّة، فهو فيلسوف الشعب ونموذج للمثقف الجماهيري، كما ظهر من حواراته ومداخلاته في المحيط العام، وكتاباته الصحفيَّة التي توجَّهت إلى الجماهير بمعناها الواسع. ومن أهمّ مؤلفاته التي ترجمت إلى أغلب لغات العالم ما يلي:

1. «التحوّل اللغوي» (1967).
2. «الفلسفة ومرآة الطبيعة» (1979).
3. «تبعات البراغماتيّة» (1982).
4. «المصادفة، والسخرية والتضامن» (1989).
5. «مقالات فلسفيّة»، وهو عبارة عن ثلاثة أجزاء:
   «الموضوعيّة، والنسبيّة، والحقيقة» (1991).
   «مقالات عن هايدغر وآخرين» (1991).
   «الحقيقة والتقدّم» (1998).
6. «إنجاز عصرنا: الفكر اليساري في أمريكا القرن العشرين»(1998).
7. «الفلسفة والأمل الاجتماعي» (2000).
8. «الفلسفة كعلم سياسي ثقافي» (2007).

8. Charly Misk: New pragmatists, Oxford University, press, 2007, p. 2.

9. Richard Rorty: Philosophy and social Hope, Penguin Books, 1999, p. 35.

ثانياً: فلسفة ما بعد الفلسفة

1. ثقافة ما بعد الفلسفة

اهتمَّ رورتي بموضوع فلسفة ما بعد الفلسفة» أو ما يسمّيه «ثقافة ما بعد الفلسفة» (Post- philosophical culture) في مواضع مختلفة من مؤلفاته، وخاصَّة كتابيه: «تبعات البراغماتيَّة»، و«الفلسفة ومرآة الطبيعة» .

فبعد أن رسم رورتي صورة قاتمة للفلسفة في نهاية القرن العشرين، وبعد أن بخس المشكلات الفلسفيَّة قدرها، أصبح هناك نوع من الفراغ في المشهد الثقافي الذي اختفت منه الفلسفة كنظام معرفي وانطفأت وخبت شعلتها بالطريقة التي خبا بها اللّاهوت. وإذا كان هذا هو تصوُّر رورتي لوضع الفلسفة في الثقافة، فما هو تصوُّره لثقافة ما بعد الفلسفة؟ هل ينتج عن هذا ثقافة لا عقلانيَّة بعد أن فقدت الفلسفة زعمها التقليدي بأنَّها علميَّة؟ أَستتحوَّل الفلسفة إلى مجرَّد تاريخ يقوم المشتغلون بالفلسفة بتدريسه في قاعات الدرس في أعداد قليلة من أقسام الفلسفة، أم ستتحوَّل الفلسفة إلى نوع من فلسفة اللغة؟ ولاسيما أنَّ البراغماتيَّة التي ينتمي إليها رورتي تؤمن بأنَّ المشكلات الفلسفيَّة نشأت في الأساس من فكرة كليَّة وجود اللغة التي أدَّت إلى عدم قدرتنا على معرفة أنَّ هذه المشكلات الفلسفيَّة نشأت على وجه التحديد من أنَّ اللغة غير ملائمة للواقع[10] .

وهل حكم على «التحوُّل اللغوي» بأن يعاني من مصير الثورات الفلسفيَّة نفسه؟ وهل حكم على محاولات الفلاسفة اللغويين لتحويل الفلسفة إلى «علم دقيق» بالفشل؟ ولماذا كلّ هذا التشاؤم؟ ولأيّ مدى سيظلُّ هذا الأمر؟ وإذا كان من غير الممكن تحويل الفلسفة اللغويَّة إلى علم دقيق، وإذا كان لها مجرَّد وظيفة نقديَّة حواريَّة، فماذا عن المستقبل إذاً؟ ولو افترضنا إمكانيَّة حلّ كلّ المشكلات التقليديَّة بواسطة الفلاسفة اللغويين، وأصبح من الصعب علينا طرح تلك الأسئلة، فهل يعني ذلك أنَّ الفلسفة لها نهاية، حيث لم يجد الفلاسفة عملاً؟ وهل حقاً» ثقافة ما بعد الفلسفة» يمكن تصوُّرها[11]؟

10ـ د. عطيات أبو السعود، مرجع سابق، ص 138.

11. Richard Rorty: The linguistic turn, p. 33.

للإجابة عن هذه التساؤلات اهتمَّ رورتي بدراسة إمكانيَّة استمرار الثقافة من دون فلسفة، ورأى أنَّه كما يصعب الحديث عن معيار للحقيقة لدينا إلَّا إذا كنّا داخلها، كذلك لا يمكن تخيّل ثقافة بلا صنّاع. غير أنَّ صنّاع ثقافة ما بعد الفلسفة ينتمون إلى مجالات معرفيَّة مختلفة ومن دون تمييز لطرف عن آخر على أساس «العقلانيَّة» أو «العلميَّة» أو «دقّة التفكير»، فلا مكان للتحزُّب والخلاف. وإن كان لأبطالها صور من العشق، فإنَّهم يختلفون عن القدّيسين الذين يتميَّزون عن باقي البشر بعشقهم للأبديَّة. والأمر ببساطة أنَّها ثقافة من نتاج رجال ونساء أتقنوا ممارسة أعمالهم بشكل مميَّز وعلى استعداد للحوار مع الآخرين[12].

كما أنَّ هؤلاء الأبطال يهتمُّون بالأخلاق واللغة وصناعة الحقيقة، ويتحمَّلون مسؤولياتهم دائماً، ويعملون من أجل كلّ ما هو حسن ومفيد للبشريَّة...ويتصوَّرون الفلسفة على أنَّها نظام معرفي يرسم خطاً بين محاولات الملاءمة وبقيَّة عناصر الثقافة، وبين الحقيقة «بالمستوى الأوَّل» والحقيقة «بالمستوى الثاني»، وأنَّها تشبه الأدب لأنَّها تنتظر الكاتب أو الشاعر العبقري الذي سيأتي ويغيّر على الأرجح المفاهيم...، ولهذا يطالب رورتي بفلسفة من دون فلسفة، أو بالتفلسف بأسلوب لا فلسفي[13]. فالسؤال: «هل البشريَّة في حاجة إلى ثقافة ما بعد الفلسفة»؟ شبيه بالسؤال: «كيف يمكن فهم وصف نيلسون غودمان للغة بأنَّها تتخيّل عوالم بدلاً من إيجادها»؟ وكما قال هيغل: «إنَّ كلَّ عصر في العالم هو تلخيص لكلّ ما سبق»، وإنَّ «الفلسفة هي إدراك الفلسفة لزمانها في الفكر»، ولذلك فإنَّ «ثقافة ما بعد الفلسفة هي عصر ما بعد الفلسفة بما يحمل من مجموع الأفكار السابقة»، وبهذا يمكن للفلسفة أن تنجز ما أراده ماركس منها «تغيير العالم»[14].

وتهتمُّ فلسفة «ثقافة ما بعد الفلسفة» بدراسة الإيجابيَّات والسلبيَّات بخصوص صور الحديث المختلفة التي توصَّل إليها البشر. وتعتمد في هذه الدراسة على ما يُعرف بـ«النقد الثقافي»، سواء في مجال الأدب أم التاريخ أو الأنثروبولوجيا أو السياسة ... إلخ. والناقد الثقافي ينطلق من حريَّة التفكير ويحلّق في فضاء المعرفة، ويقدّم تصوُّراً مسبقاً لمنطلقات «ثقافة ما بعد الفلسفة»، ويبعد كلّ المزاعم الفلسفيَّة الباطلة من خلال تجوُّله السريع عبر مناحي الفكر المختلفة للحوار والمناقشة، وتسلّحه بالأدوات اللغويَّة وما تحمل من أنساق رمزيَّة[15].

وسوف تنتفي صور الصراع في «ثقافة ما بعد الفلسفة» بين الأطراف المختلفة؛ حيث تبحث تلك الأطراف عن معايير الاتفاق، وهذه المعايير، كما يراها البراغماتي، هي أماكن راحة مؤقتة لغايات نفعيَّة معيَّنة، فالأطراف تلجأ إليها لتوقف حروبها؛ ومن ثمَّ فهي أماكن يجب أن يتوقف عندها البحث ويغلق طريقه، لكي لا تنحدر التفسيرات[16].

فليس هناك نظام معرفي تأسيسي واحد تتمركز حوله الثقافة في أيّ مجتمع، ويهيمن على كلّ تجلياتها؛ لا الفلسفة ولا التاريخ ولا العلم ولا أيّ نظام آخر، فليس هناك جزء من الثقافة أكثر تميزاً من الأجزاء الأخرى، ما يعني أنَّ كلَّ فترة زمنيَّة لها نموذج إرشادي مخالف للفترة السابقة عليها، وأنَّه ليست هناك أسس أبديَّة وثابتة تفرضها الفلسفة على الثقافة، وهذا النموذج الإرشادي المتغيّر يرفضه السياق الاجتماعي والاعتقادات والممارسات الاجتماعيَّة واللغويَّة في كلّ فترة تاريخيَّة[17].

ويعتقد رورتي أنَّ الفلسفة هي دائماً رهينة العقل العبقري والمتميز الذي سيأتي في مرحلة لاحقة، والذي سيقترح مفاهيم وأوصافاً وطرقاً جديدة للحوار تنقض أو تكمل الفلسفة السابقة، وأنَّ انشغال الفلاسفة بمستقبل العالم يرجع إلى توقفهم عن تمنّي اكتساب معرفة بالأبديَّة، فقد حلّت آمالهم في معرفة هذا المستقبل تدريجيّاً محلَّ رغبتهم في معرفة عالم آخر[18].

---

12. Richard Rorty: Consequences of pragmatism, p. xxxvii.

13. Ibid, xxxix.

14. Loc - cit.

15. Loc - cit.

16. Ibid, p. xii.

17ـ د. عطيات أبو السعود، مرجع سابق، ص 139.

18. Herman J. Suatkam: Rorty and pragmatism, the philosopher responds to his critics. Vanderbil University press, London, 1995, p. 197.

يقول رورتي: إنّه يمكن التفكير على الأقلّ في ستة إمكانات لمستقبل الفلسفة، بعد أن تحلّ المشكلات التقليديَّة، وهي:

1. من شأن إنكار الدعوى، التي ترى أنَّ ما يجمع الفروع العديدة للفلسفة اللغويَّة هي النزعة الاسميَّة المنهجيَّة (Mytho-logical Nominalism)، أن يفتح آفاقاً جديدة. وإذا كان هناك طريقة للاتفاق على إجابات عن الأسئلة الفلسفيَّة التقليديَّة التي لن تقتضي الاختزال في أسئلة حول طبيعة الأشياء، سواء الأسئلة التجريبيَّة (الخاصَّة بالعلوم) أم الأسئلة اللغويَّة (الخاصَّة باللغة)، فحينئذٍ يحتمل أن يعامل التحوُّل اللّغوي على أنَّه يسير إلى نهاية قاتلة. وكثير من الفلاسفة المعاصرين يظنُّون أنَّ الفينومينولوجيا تقدّم مثل هذه الطريقة .

2. إمكانيَّة استبعاد النزعة الاسميَّة المنهجيَّة ومطلب المعيار الواضح في الاتفاق؛ وحينئذٍ تتوقّف الفلسفة عن كونها نظاماً معرفيَّاً جدليَّاً، وتصبح أقرب إلى الشعر. ويمكن اعتبار مقالات هايدغر الأخيرة على أنَّها محاولة لتقديم فلسفة بطريقة جديدة تماماً؛ طريقة ترفض المشكلات «التقليديَّة» لكونها زائفة، وأيضاً تصرُّ على وجود مشكلات تحتاج إلى الحلّ، وهي ليست مجرَّد مشكلات متعلقة بكيفيَّة الطريقة المثلى للتعبير عنها. في الواقع إنَّ هذه المشكلات دائمة، ومن ثم لا يوجد اتفاق حول معيار لحلها يمكن قبوله. وإن كان هذا يشير إلى صعوبة الوضع أكثر من كونه يشير إلى حماقة المناهج المستخدمة (كما نظر إليها نقد هايدغر).

3. إمكانيَّة الاحتفاظ بالنزعة الاسميَّة المنهجيَّة مع الدعوة في المقابل إلى التخلّي عن مطلب المعيار الواضح في الاتفاق حول حقيقة الدعاوى الفلسفيَّة. وحينئذٍ يستطيع الفلاسفة التحوُّل نحو ابتكار لغات مثاليَّة، ولكنَّ معيار «المثاليَّة» لن يظلَّ حلَّاً للمشكلات الفلسفيَّة، ولكنَّه بالأحرى لابتكار طرق جديدة، مهمَّة ومفيدة للتفكير في الأشياء عموماً. مثل هذا التوجُّه يشبه الرجوع إلى التراث الكبير في الفلسفة كونها بناء أنساق، الفرق الوحيد هو أنَّ الأنساق التي تمَّ بناؤها لن تعبر«كأوصاف» لطبيعة الأشياء أو للوعي البشري، ولكنَّها بالأحرى «مقترحات» عمَّا نتحدَّث عنه. وعن طريق تلك الحركة يتمُّ الاحتفاظ بالوظيفة «الابتكاريَّة» و«البنائيَّة» للفلسفة. وسيصبح الفلاسفة، كما يفترض، قادرين على تقديم طرق جديدة تمكّنهم من «فهم كيفيَّة ارتباط الأشياء بعضها مع بعض على أوسع نطاق ممكن»، كما قال سيلرز[19].

4. إمكانيَّة الإجابة عن السؤال: هل الفلسفة لها نهاية؟ ومع إجابتنا بـ«نعم»، نبدي رغبتنا في النظر إلى ثقافة ما بعد الفلسفة، بقدر رغبتنا في النظر إلى ثقافة ما بعد الدّين. وقد نرى الفلسفة على أنَّها مرض ثقافي تمَّ علاجه، بالضبط كما يرى كثير من الكتَّاب المعاصرين الدّين على أنَّه مرض ثقافي تمَّ علاج الناس منه تدريجيَّاً. والقول إنَّ الفلاسفة لم يعد لهم عمل سيبدو سخيفاً وساخراً تماماً مثل القول إنَّ الأطباء لا يستخدمون الأدوية المتاحة في العلاج.

5. إمكانيَّة أن يمدَّنا علم اللّغة التجريبي (Empirical Lin-guistics) بالفعل بصيغ غير مألوفة للشروط الضروريَّة والكافية لحقيقة العبارات والتفسيرات غير المألوفة لمعاني الكلمات. فمن المؤكّد أنَّ هذه الصيغ والتفسيرات تنطبق فقط على ممارستنا اللّغويَّة الحاليَّة، حيث إنَّ اكتشاف مثل هذه الصيغ والتفسيرات سيشبع على الأقل بعضاً من الغرائز التي أدَّت بالناس إلى أن يتفلسفوا. فبدلاً من البحث عن معنى الفلسفة اللغويَّة في (المعاجم) لغرض عرضي، فإنَّه سيتمُّ البحث عنها في المعاجم من أجلها هي ذاتها. وقد قدمت هذه الرؤية لمستقبل الفلسفة على الرغم من أنَّها مصحوبة بكثير من الإمكانيَّات والتحفظات، من خلال وصف أرامسون «منهج التحليل» عند أوستن. وعلى الرّغم من أنَّ ذلك المشروع ليس مرتبطاً بالتراث من خلال التعاطف، كما في (3)، ولا من خلال الاستبعاد، كما في (4)، من المنطقيّ أن يُسمَّى «فلسفةً»، وذلك ببساطة بسبب جانبه الذي يملأ الفجوة التي سوف توجد في النسيج الثقافي نتيجة اختفاء الفلسفة التقليديَّة.

6. إمكانيَّة تجاوز الفلسفة اللغويَّة مجرَّد وظيفتها النقديَّة بتوجُّهها ناحية نشاط يمكنها من اكتشاف الشروط الضروريَّة لإمكانيَّة اللغة نفسها، بدلاً من الاستنتاج من الحقائق الخاصَّة بالسلوك اللّغوي لحلّ المشكلات القديمة، وذلك بطريقة متشابهة مع الطريقة التي اكتشف بها كانط الشروط الضروريَّة لإمكان التجريب. وقد فكَّر ستراوسون في مثل هذا التطوُّر عندما قال: إنَّ هدف «الميتافيزيقا الوصفيَّة «إبراز» كيفيَّة تداخل المقولات الرئيسة لفكرنا مع بعضها

19. Richard Rorty: Linguistic turn, p. 34.

بعضاً»، وفي المقابل كيفيَّة ارتباط المعاني الصُّوريَّة؛ مثل الوجود والهويَّة والوحدة التي تنشر عبر جميع المقولات. ويحتمل أن يظهر نظام معرفي من هذا النوع مصحوباً بنتائج عامَّة جداً مثل: «من الضروري عند استخدام اللّغة الإشارة إلى أشياء دائمة، استخدام بعض المعايير الخاصة بالهويّة من خلال التغيير»[20].

إنَّ هذه النقاط الست، كما يرى رورتي، ترتبط (على التوالي) بستة أسماء: هوسرل، هايدغر، وايزمان، فتغنشتاين، أوستن، ستراوسون، كأمثلة جيّدة لنمط من المواقف والبرامج الفلسفيّة التي شيّدوها بعقولهم، والتي يمكن أن تؤسّس أرضيَّة ومنطلقاً لثقافة ما بعد الفلسفة[21].

2. بين الفلسفة النسقيَّة والفلسفة الإرشاديَّة (المنشئة)

يميّز رورتي بين نوعين رئيسين من الفلاسفة: فلاسفة يزخر بهم تاريخ الفلسفة ويسمّيهم «فلاسفة نسقيين» (Systematic philosophers) (أصحاب الفلسفات النسقيّة) و«فلاسفة هامشيين» (خارجين) ويسمّيهم «فلاسفة هداية » أو« فلاسفة منشئين» (Edifying philosophers) أصحاب الفلسفات الهامشيّة[22].

وبطريقة أخرى، يميّز رورتي بين «الفلاسفة الإنشائيين أو البنائيين»و«الفلاسفة التفاعليين»، بين «فلسفة نسقيَّة» تَعدّ الإبستمولوجيا جوهرها الأساس، و«فلسفة هداية» تشكّك في كلّ خطاب إبستمولوجي يتقدّم باعتباره خطاباً «سويّاً» يمكننا من وضع معايير عامّة لكلّ الخطابات المختلفة عبر تقديم قاعدة ما ورائيَّة تدّعي حلَّ المشكلات الأبديَّة[23].

ومن خصائص الفلسفة النسقيّة أنَّها فلسفة ثوريَّة في توجُّهاتها، وهذا هو الطابع العام للفلسفة الغربيّة برمّتها. يقول رورتي: «إنَّ تاريخ الفلسفة الغربيّة مكوَّن من الثورات ضدّ ممارسات الفلاسفة السابقين، ومن خلال المحاولات الساعية لتحويل الفلسفة إلى علم؛ أي إلى فرع أو أفق معرفي يتمُّ فيه اختبار الأطروحات الفلسفيَّة التي توافق هذه النظرة أو تلك، ففي فلسفات ديكارت، وكانط، وهيجل، وهوسرل، وفتغنشتاين، نجدهم يتنازعون دائماً، وبشكل مستمر، حول الموضوعات نفسها. فعلى سبيل المثال، كان المنهج عند ديكارت هو«الأفكار الواضحة والمتميّزة»، وعند كانط هو «المنهج الترنسندنتالي»، وعند هوسرل هو«الردّ ووضع الأشياء بين قوسين»، وعند فتغنشتاين المبكر هو«الكشف عن زيف الأطروحات الفلسفيَّة التقليديَّة بتوجيه الاهتمام نحو الشكل المنطقي»، وعند فتغنشتاين المتأخر هو«إظهار تفاهة هذه الأطروحات» من خلال تشخيص العلل التي قدَّمتها. وكان الهدف في جميع هذه الثورات هو استبدال الرأي بالمعرفة، واقتراح المعنى الحقيقي للفلسفة «على أنَّه إنجاز لمهمَّة معينَّة بتطبيق جملة من التوجّهات المنهجيّة»[24].

وقد فشلت كلُّ ثورة من هذا النوع في الماضي، وكان ذلك دائماً للسبب نفسه. فالثوار قد افترضوا مسبقاً، في كلٍّ من نقدهم لأسلافهم وإدارتهم للمستقبل، صدق موضوعات فلسفيَّة جوهريَّة ومثيرة للجدل. وكان المنهج الجديد الذي افترضه كلٌّ منهم هو ذلك المنهج الذي استطاع هؤلاء الذين اتبعوا تلك الموضوعات استخدامه. وكلّ متمرّد فلسفيّاً حاول ألّا يقوم بوضع «فروض مسبقة» فشل في ذلك. وكثيراً ما كانت تتوقّف محاولات استبدال الرأي بالمعرفة، وقد يُنظر إلى الفلسفة على أنَّها معركة غير مجدية بين محاربين متَّشحين بدروع حصينة، لكن مع ذلك، ورغم فشل معظم الثورات الفلسفيَّة في تحقيق أهدافها، يؤكّد رورتي أهميَّة هذه الثورات. فقد أدَّت الحروب التي نشأت خلالها إلى أن يصلح المقاتلون، من كلا الجانبين، دروعهم، وقد تصل هذه الإصلاحات، في كثير من الأحيان، إلى إحداث تغيير كامل في ملابسهم. والفلاسفة الذين لا يغيّرون ملابسهم ليتماشوا مع مستجدات عصورهم، يكون لديهم دائماً الخيار للقول إنَّ فروضهم الفلسفيَّة خاطئة، وإنَّ «حججهم ترويجيَّة أو مستجدية»، لكنَّهم إذا قاموا بذلك فترة طويلة جدَّاً، أو تراجعوا إلى معسكراتهم انتظاراً لتغيّر رياح المذاهب تجاهها، فإنَّهم سيخرجون من ساحة المحادثة، ومن الصعب على أيّ فيلسوف تحمُّل ذلك، ولهذا تتقدَّم الفلسفة[25].

20. ibid, p- 35.

21. Loc - cit.

22. Richard Rorty: philosophy and the Mirror of Nature, p- 376.

23. Ibid, p- 366.

24. Richard Rorty: Linguistic turn, p. 1.

25. Ibid, p.2.

وهكذا، إنَّ خاصيَّة الاختلاف والنزاع حول الموضوعات نفسها هي ما تُوصَف به الفلسفة، وهذا ما أكَّده رورتي حتى في حديثه عن الفلاسفة الذين تأثر بهم، يقول: «منذ أن بدأت دراستي للفلسفة استرعى انتباهي كيفيَّة ظهور المشكلات الفلسفيَّة واختفائها، أو كيفيَّة تغييرها بحسب الافتراضات الجديدة أو المفردات الجديدة. فقد تعلّمت من ريتشارد ماكيون وروبيرت برمبو أن أرى تاريخ الفلسفة ليس كسلسلة من الحلول البديلة للمشكلات نفسها، ولكن كسلسلة من المشكلات المختلفة بشكل كبير. وتعلّمت من رودولف كارناب وكارل همبل كيفيّة معالجة القضايا الزائفة كما هي بتحويلها إلى لغة صوريَّة. وتعلّمت من تشارلز هارتشورن وبول وايس كيفيَّة القيام بهذا التحويل بواسطة الترجمة إلى مصطلحات وايتهديَّة أو هيغليَّة. لقد كنت محظوظاً جدّاً بأن يكون هؤلاء الرجال أساتذة لي، ولكن، خطأ أو صواباً، توصّلت إلى اعتبار أنَّهم جميعاً كانوا يقولون الشيء نفسه: وهو أنَّ «المشكلة الفلسفيَّة» كانت تنتج عن التبنّي بلا وعي لافتراضات مدوَّنة في اللغة التي ساهمت في التعبير عنها، افتراضات كان يجب طرحها للبحث قبل التعامل الجدّي مع المشكلة نفسها[26].

وأمَّا الفلاسفة الهداة (المنشئون والهامشيُّون) فيأخذون على عاتقهم الشكّ في «الفلسفة النسقيَّة»، وهذا ما يؤكّده رورتي عندما يعتبر أبطاله الهداة ديوي وفتغنشتاين وهايدغر. يقول: في عصرنا ثلاثة من كبار المفكّرين الهداة (المنشئين) لزماننا هم: ديوي، وفتغنشتاين، وهايدغر، لقد عملوا ما في وسعهم لكي يجعلوا من الصعب علينا أن نعتبر فكرهم تعبيراً عن المشكلات الفلسفيَّة التقليديَّة، وأن نتصوَّر خطأً أنَّهم يقيمون اقتراحات بنائيَّة (Constructive) لجعل الفلسفة فرعاً أو مجالاً معرفيَّاً للتعاون والتقدُّم. لقد اعتمدوا أسلوباً ساخراً إزاء الإبستميَّة الكلاسيكيَّة للإنسان، الإبستميَّة التي تحتوي على فلسفة نسقيَّة، والبحث عن تكافؤ تواصلي عالمي داخل خطاب نهائيّ. لقد انطلقوا من نقطة أنَّ الكلمات تأخذ معانيها من كلمات أخرى وليس بفضل خصائصها التمثليَّة، والنتيجة الطبيعيَّة أنَّ المفردات اللغويَّة تكتسب خصائصها من الأشخاص الذين يستخدمونها أكثر من اقترابها من الواقع؛ بمعنى أنَّ الألفاظ في نظرهم لا تحيلنا إلى العالم وإنَّما إلى ألفاظ أخرى[27].

والفرق بين الفلاسفة النسقيين والفلاسفة الهداة (المنشئين) يختلف عن الفرق بين الفلاسفة الأسوياء والفلاسفة الثوريين. فمثل هذا التصنيف يضع هوسرل ورسل وفتغنشتاين المتأخر وهايدغر المتأخر في صف الثوريين. لكنَّ المهم بالنسبة إلى رورتي هو وجود تمييز بين نوعين من الفلاسفة الثوريين: فمن ناحية، هناك فلاسفة ثوريون «وهم أصحاب مدارس وكانوا وراء تقاليد فلسفيَّة عاديَّة ومهنيَّة أو حرفيَّة»، وهم يرون عدم تناسب مفرداتهم الجديدة مع السابقة كعقبة مؤقتة، يتمُّ إلقاء اللوم عليها نتيجة نقائص السابقة وتلاشيها مع تأسيس مفردات خاصَّة بهم. ومن ناحية أخرى، هناك فلاسفة كبار يخشون على مفرداتهم من التأسيسيَّة أو الكشف عن قياس مفرداتهم مع التراث الفلسفي، فلاسفة النوع الأوَّل تمرَّدوا على التراث الفلسفي الغربي، وأبقوا على بعض عناصره الديكارتيَّة والكانطيَّة، ومن هؤلاء هوسرل ورسل، وفلاسفة النوع الثاني تمرَّدوا على التراث الفلسفي الغربي من دون أن يبقوا على أي عنصر منه، ومن هؤلاء فتغنشتاين المتأخر وهايدغر المتأخر، وإن استندوا على الأفكار الكيركيغارديَّة والنيتشوية[28].

انطلاقاً من هذا يمكننا التعبير عن التمييز الرورتي بين «الفلاسفة النسقيين» و«الفلاسفة الهداة المنشئين»، كما يلي:

1. الفلاسفة النسقيون الكبار«بنائيون» في قضاياهم، ويقدّمون براهينهم وحججهم على ذلك، أمَّا الفلاسفة الهداة الكبار، فهم «تفاعليُّون» ينفعلون ويشكّون في كلّ تراث، ويقدّمون صوراً من السخرية والتهكّم والحكمة. وهم مقتنعون بأنَّ صلاحيَّة أعمالهم ستزول بزوال المرحلة التي كانوا يقاومونها؛ إنَّهم فلاسفة «هامشيُّون» بصفة «قصديَّة».

2. الفلاسفة النسقيون الكبار، مثل العلماء الكبار، يشيدون خطاباتهم من أجل الخلود. والفلاسفة الهداة يتعمَّدون الهدم من أجل خير ومصلحة جيلهم الذي يعيشون فيه.

---

26. Richard Rorty: philosophy and the Mirror of Nature, p.xiii.

قارن د. محمَّد جديدي، مرجع سابق، ص77.

27. Ibid, pp. 367- 368.

28. Ibid, p. 369. قارن د. محمّد جديدي، مرجع سابق، 223.

3. الفلاسفة النسقيُّون يرغبون في وضع فلسفاتهم على شاكلة العلم، بينما الفلاسفة الهداة المنشئون يرغبون في إطلاق العناصر للإحساس بالدهشة التي يولدها الشعراء في بعض الأحيان. الدهشة من أنَّ هناك شيئاً جديداً تحت الشمس؛ إنَّه شيء لم يعد بالضرورة تمثيلاً صادقاً للعالم، بقدر ما هو شيء لا يمكن تفسيره ويمكن بالكاد وصفه[29].

4. يشكّل أصحاب الفلسفة النسقيَّة... نموذجاً للفكر المؤسَّساتي، ولكونهم من دعاة الموضوعيَّة والماهيَّة والعقلانيَّة هم أيضاً نموذج لفكر المماثلة. بينما أصحاب الفلسفة المنشئة، لكونهم هامشيين، يمثلون فكر الاختلاف ومناطق الظلّ داخل الثقافة المهيمنة...، وبهذا نجد أنفسنا أمام نزعتين: إحداهما دوغماطيقيَّة وثوقيَّة، ذات توجُّه بالأساس معرفي، أمَّا الأخرى، فهي شكيَّة، ارتيابيَّة، نسبيَّة، ذات توجُّه بالأساس لغوي. وهذا ما يوحي أيضاً بالانتقال الذي حصل من فلسفة نسقيَّة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنظريَّة المعرفة التي احتكرت مجال البحث الفلسفي وسدَّت أفقه، إلى فلسفة منشئة على صلة متينة بالهرمينوطيقا التي فتحت من جديد إمكانيَّة الفهم أمام الإنسان بما لم تتحه الميتافيزيقا التقليديَّة[30].

وإذا كانت الفلسفة النسقيَّة «بنائيَّة»، لأنَّها تحاول وضع الفلسفة على«الطريق الآمنة للعلم»، وجعل الخطابات الجديدة سويَّة وتأسيسيَّة، فإنَّ الفلسفة المنشئة «تفاعليَّة»؛ لأنَّها تقوم بتطوير الخطابات الشاذّة، وتقف ضدَّ الفلسفة النسقيَّة، وتعارض المذاهب الماهويَّة والتاريخيَّة والكليَّة[31]. وما يريده رورتي هو استبعاد «الفلسفة البنائيَّة» أو«التأسيسيَّة» أو «التقليديَّة» أو «النسقيَّة»، فقد انتهت تلك الفلسفة بمناقشات غير مجدية فكريَّاً، وغير ملائمة اجتماعيَّاً للمرحلة الراهنة، وحملت إلينا العديد من المشكلات الزائفة خاصَّة في مجال «الإبستمولوجيا» و«الفلسفة التحليليَّة». لكن هل يعني ذلك أنَّ الفلاسفة البنائيين سيصبحون من دون عمل؟ وبشكل أكثر وضوحاً: هل سيصبح الفلاسفة مهدَّدين بالبطالة؟ وما الدور الجديد للفلاسفة في الثقافة الغربيَّة المستقبليَّة[32]؟

الحقّ أنَّ رورتي إذا كان يعيب على الفلاسفة التقليديين هروبهم من التاريخ، بمعنى أنَّه يعيب عليهم تناولهم للمشكلات الفلسفيَّة من منظور غير تاريخيّ، ويأخذ عليهم رؤيتهم للعالم «من منظور الأبديَّة» على حد تعبير سبينوزا، وينظر إلى المشكلات الفلسفيَّة من منظور زماني تاريخي متغيّر، فإنَّه لا يريد إيجاد بديل للنظم المعرفيَّة الإبستمولوجيَّة «على الرّغم من أنَّه لا ينكر الدور المهمّ الذي قامت به الإبستمولوجيا في التقدُّم العلمي وفي المشهد الثقافي في الفلسفة الأوربيَّة»؛ بل يريد تحويلاً أو تغييراً في اتجاه الفلسفة ذاتها في الفكر المعاصر. إنَّ ما يريد رورتي أن يقوله لنا هو: إنَّ تاريخ الفلسفة، مثله مثل كلّ ثقافة، سلسلة من المصادفات أو العرضيَّات، هو تاريخ نشأة وزوال ألعاب اللغة المختلفة وأشكال الحياة. كما أنَّ فهمه للفلسفة يسقط الفكرة الأساسيَّة التي تزعم أنَّ الفلاسفة هم الصفوة العارفة بأشياء لا يعرفها غيرهم من البشر، أي إنَّه يسقط زعم الفلاسفة بأنَّهم ملّاك الحقيقة[33].

وهذا ما سوف نوضحه في الصفحات التالية.

3. مقوّمات فلسفة الهداية

أ. مصادر فلسفة الهداية:

يبني رورتي تصوُّره عن فلسفة الهداية أو الإرشاد (الفلسفة المنشئة) على ثلاثة مصادر فكريَّة رئيسة هي: سارتر وهايدغر وغادامر... فقد استلهم رورتي بعض المفاهيم الوجوديَّة الهرمينوطيقيَّة لصياغة مفهومه الذي اختاره عنواناً لموقفه الخاص من الفلسفة. وهذا المفهوم هو (Edification) ومعناه «الإرشاد» أو«الهداية» أو«الإنشاء» أو«التهذيب»، ويقع على حدود كلمة «التربية» Education التي يجدها شديدة التسطيح، وكلمة (Bildung)، وهي تعني «التثقيف» التي يجدها شديدة الغرابة. وقد اختاره «ليعين به عمليَّة التنقيب عن الصياغات الجديدة والأكثر تشويقاً وأهميَّة»[34].

29. Loc – Cit

قارن د. عبد المنعم البري، مرجع سابق، ص ص 9-10.

30ـ محمَّد جديدي، مرجع سابق، ص 219 .

31. James tartaglia: Rorty and the Mirror of Nature, p p. 208 - 209.

32. Ibid, p. 202.

33. د. عطيات أبو السعود، مرجع سابق، ص ص 140 ـ 142.

34. Richard Rorty: philosophy and the Mirror of Nature, p.360.

انطلق رورتي في ذلك من بعض الأفكار الوجوديَّة السارتريَّة، التي تتعلّق بالوجود الإنساني؛ ومنها قول سارتر: «إنَّ محاولة معرفة العالم، وبالتالي معرفة أنفسنا، معرفة موضوعيَّة، هي محاولة للتخلص من مسؤوليَّة اختيار مشاريع تخصُّنا وحدنا». وبذلك يساعدنا سارتر على فهم أنَّ الصورة البصريَّة التي طرحت مشكلات الفلسفة الغربيَّة تتجاوز ذاتها باستمرار. ففكرة مرآة الطبيعة المصقولة مصقولة هي فكرة مرآة لايمكن تمييزها عن الصورة التي تعكسها؛ إذ تتجاوز ذاتها وتتحوَّل إلى الصورة ذاتها، وبهذا تفقد قدرتها العاكسة. والكائن البشري بدوره، عندما يتحوَّل عقله إلى «مرآة صافية كهذه» فإنَّه، كما يرى سارتر، يفقد إنسانيته ويتحوَّل إلى صورة «إله»، ومثل هذا الكائن لا يواجه شيئاً غريباً يضطره إلى الاختيار بين المواقف أو الأوصاف المختلفة، ولا قدرة له على أيّ منها. فهو من الناحيّة الإيجابيّة «يُدعى» إلهاً، لكنّه من الناحيَّة السلبيَّة مجرَّد «آلة بسيطة». ومن وجهة النظر هذه، نتعلم أنَّ الإنسان المرآوي، في ظلّ الفلسفة المرآويَّة، يفقد إنسانيته كما تفقد المرآة المصقولة مرآويتها عندما تذوب في الشيء الذي تعكسه. والفلسفة التي تقوم على هذا التصوُّر هي فلسفة «سويّة»، ينظر إليها باعتبارها تقدّم قواعد لاختبار بقيَّة الخطابات. إنَّها ذلك المبحث الذي يراد منه أن «يسلك الطريق الآمنة للعلم» كما رسمها لها أفلاطون وديكارت وكانط وغيرهم. إنَّها فلسفة الرياضيَّات والفيزياء لا فلسفة الشعر والذوق. إنَّها عقيدة لبناء وتشييد حصون مغلقة للحقيقة واليقين، وليست فلسفة مفتوحة للابتكار والبناء والإصلاح[35].

ويرجع رورتي أهميَّة الرأي الوجودي الذي يقول: «إنَّنا لا نملك ماهيّة ثابتة إلى «أنَّه يسمح لنا بأن ننظر إلى أوصافنا التي نقدّمها لأنفسنا كما نجدها في علم واحد من العلوم الطبيعيَّة (أو فيها مجتمعة) على أنَّها متكافئة مع الأوصاف البديلة المتعدّدة التي يقدّمها الشعراء والروائيون وعلماء النفس التحليليون والنحاتون والأنثروبولوجيون والمتصوّفة. فلا ينبغي النظر إلى هذه الأوصاف أو التمثلات على أنَّها أكثر ممَّا هو متحقق في الفنون، فهي ببساطة مجرَّد أوصاف داخل مستودع كبير من الأوصاف الذاتيَّة الممكنة»[36].

لقد التمس رورتي من وجوديَّة سارتر وهايدغر والوجوديين الآخرين مرتكزاً لهدم الميتافيزيقا وللفرار من التعلق الشديد بالماهيَّات والجواهر ومن ضيق الضابط العقلي ونزعات التعالي اللَّاتاريخيَّة التي ملأت سماء الفلسفة من حيث إنَّ «الوجوديَّة» أقرب الفلسفات إلى الشعر، والشعر أقرب الفنون إلى الوجوديَّة. فالشعر والفلسفة صورتان للتعبير عن الوجود؛ إحداهما للتعبير عن الإمكان، والأخرى للتعبير عن الآنيَّة. وفي اعتقاد رورتي إنَّ هايدغر حينما يوجّه أنظارنا إلى الوجود بسؤاله: ما الوجود؟ فإنَّه لا يرغب من وراء ذلك في تنبيهنا إلى موضوع مهمل بقدر ما يرغب في إطلاعنا على ما يميّز البحث عن الشعر. وسؤال الوجود ليس هو السؤال عن زهرة الكرز. إنَّ الجواب عنه يشبه الكفاح من أجل السلطة وقبول العارضيَّة وعدم الإفلات من الزمان والبحث عن الأبديَّة على الطريقة الأفلاطونيَّة، وبالأحرى إنَّ هدفه إفهامنا ما هي صورة الثقافة عندما يكون نموذج النشاط الإنساني داخلها هو الشعر بدلاً من الفلسفة[37].

أمَّا الهرمينوطيقا، فهي تأويل النصوص فلسفيَّة أو دينيَّة أو تفسيرها، ولاسيما نصوص الكتاب المقدَّس. وفي الفلسفة الاجتماعيَّة تستخدم للإشارة إلى ذلك الفرع المعرفي الذي يهتمُّ ببحث السلوك والكلام والمؤسَّسات الاجتماعيَّة وتفسيرها... إلخ، باعتبارها قصديَّة بصورة أساسيَّة. وفي«الفلسفة الوجوديَّة» هي بحث في غرض الوجود الإنساني. وأبحاثها تتضمَّن مزيجاً من مكونات فلسفيَّة ودينيَّة وسحريَّة وصوفيَّة وغيرها[38]. ويرجع تاريخ الهرمينوطيقا في ألمانيا إلى القرن الثامن عشر. ويتميز هذا الاتجاه بالتعقد والثراء، كما يقوم بناؤه على منح «الفهم» أهميَّة محوريَّة في دراسة الفعل الإنساني، بالإضافة إلى تأكيد أصحابه المستمر على الاختلاف الجذري بين مشكلات العلوم الاجتماعيَّة وتلك الخاصَّة بالعلوم الطبيعيَّة»[39].

اتخذ التوجّه الرئيس للتفكير الهرمينوطيقي مساراً جديداً

---

35. Ibid, pp. 363 – 377.

36. Ibid, p. 362.

انظر أيضاً د. عبد المنعم البري، مرجع سابق، ص 6.

37. محمَّد جديدي، مرجع سابق، ص 99.

38. Antony Flew: A dictionary of philosophy, the Macmillan press ITDT London, 1981, p.146.

39. Anthony Giddens: New Rules of sociological method a positive critique of interpretative sociologies, polity press, 1993, p. 77.

في أعقاب نشر غادامر كتابه «الحقيقة والمنهج» عام 1960. فالهرمينوطيقا عنده تنطوي على المراجعة الإيجابيَّة لطبيعة اللغة وأهميتها في الحياة الاجتماعيَّة، أو بحسب صياغة غادامر: «إنَّ الفهم مرتبط باللغة»[40]. والفهم والتأويل وجهان لعملة واحدة، ولا سبيل إلى فصلهما، فهما يشكّلان المنهج المستخدم في كلّ الدراسات الإنسانيَّة كما نجد عند دلتاي، فعن طريق الفهم ينكشف العالم؛ ونعيد اكتشاف الأنا والأنت، وأن نكون أكثر بصيرة بحياتنا[41]. وهذا ما يؤكّده غادامر بقوله: «إنَّ الفهم والتأويل هما الشيء نفسه على الإطلاق»، وفي عبارة أخرى: «إنَّ الفهم يتضمَّن دائماً التأويل»[42].

ولا يقوم الفهم على عمليَّة وضع الذات داخل الخبرة الذاتيَّة لمؤلف النَّص، ولكنَّه يقوم على فهم النص الأدبي، أو إذا استخدمنا تعبير فتغنشتاين يقوم على فهم «صورة الحياة»(form of life) الذي يعطي النصّ معناه. وهكذا يتحقق الفهم عن طريق الحوار، ومن ثمَّ إنَّه يستقلّ عن الفرديَّة الديكارتيَّة التي نهضت عليها فكرة الفهم عند دلتاي، في أعماله المبكرة خاصةً. والحال عند غادامر أنَّ الفهم يرتبط باللغة بوصفها وسيطاً للتفاعلات بين الذوات وتعبيراً عينياً عن «صورة الحياة» أو ما يطلق عليه غادامر «االتقليد»[43]. وقد أخذ غادامر عن هايدغر طريقة تأسيس الهرمينوطيقا، فهو يؤكّد في كتابه: «العقل فى عصر العلم» أنَّ الهرمينوطيقا التي طوَّرها مؤسَّسة على الطبيعة المتناهية والتاريخيَّة «للوجود ـ هناك»[44].

وفي ضوء هذه المنطلقات سعى رورتي لتأسيس فلسفته الإرشاديَّة، حيث قارن بين الهرمينوطيقا والإبستمولوجيا التي تشكّل محور الفلسفة التقليديَّة على النحو التالي:

1. ترى الهرمينوطيقا العلاقات بين الخطابات المختلفة مثل تلك الخاصَّة بالاتجاهات في محادثة محتملة، وهي محادثة تفترض مسبقاً عدم وجود قالب معرفي تنظيمي يوحّد المتحدثين، ولكنَّ ذلك لا يفقد أبداً الأمل في الاتفاق طالما أنَّ المحادثة مستمرَّة. وهذا الأمل ليس أملاً باكتشاف أساس مشترك موجود سابقاً، ولكنَّه «ببساطة» أمل في الاتفاق، أو على الأقل، اختلاف مفيد ومثمر. وترى الإبستمولوجيا الأمل في الاتفاق على أنَّه علامة على وجود أساس مشترك، يحتمل ألَّا يكون معروفاً للمتحدثين، يوحّدهم في عقلانيَّة مشتركة.

2. وفقاً للهرمينوطيقا، لكي تكون عقلانيّاً يجب أن ترغب في الابتعاد عن الإبستمولوجيا –عن الاعتقاد بوجود مجموعة معيَّنة من المصطلحات التي يجب أن يوضع بها كلّ الإسهامات في المحادثة– وأن ترغب في التقاط الرطانات الخاصَّة بالمحاور (المحادثات) بدلاً من ترجمتها إلى مصطلحات الفرد. ووفقاً للإبستمولوجيا، لكي تكون عقلانيّاً يجب أن تجد المجموعة الملائمة من المصطلحات التي يجب ترجمة كلّ الإسهامات فيها، إذا كان من الممكن حدوث اتفاق.

3. وفقاً للإبستمولوجيا، إنَّ المحادثة هي بحث ضمني. ووفقاً للهيرمينوطيقا، إنَّ البحث هو محادثة. فالإبستمولوجيا ترى المشاركين على أنَّهم متوحّدون في مجموعة من الاهتمامات المتبادلة لتحقيق غاية مشتركة، والهرمينوطيقا ترى المشاركين على أنَّهم متوحّدون في مجموعة من المسارات الحياتيَّة المتقاربة، حيث توحّدهم القيم المدنيَّة أكثر من وجود هدف مشترك، وبشكل أقلّ كثيراً أساس مشترك[45].

4. ومن المهمات الأساسيَّة للهرمينوطيقا محاربة تلك الفرضيَّة التي اعتقدت بصدقها طويلاً الإبستمولوجيا؛ أي ما تعلق بأنَّ جميع المساهمات للإشكاليَّة الخطابيَّة نفسها تقبل المقايسة. بيد أنَّ ما تبحث عنه الهرمينوطيقا، ولاسيَّما من خلال الهداية أو الإرشاد

40. Ibid, p. 62.

41. Wilhelm Dilthey: Meaning in History, edited, translation and introduction, Rickman, London, 1961, pp. 39 - 40.

42. Hans – George Gadamer: «Truth and Method», An Essay in « after philosophy: Endortrans formation « The Met press, Cambridge, 1991, pp. 345350-.

43 . Anthony Giddens: op – cit, p. 35.

44. Hans – George Gadamer: Reason in the age of science, translated by Frederick. Lawerence, the Mit Press Cambridge, 1981, pp. 63 - 64.

45. Richard Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature, p. 318.

والتهذيب، هو المحادثة التي يسهم فيها المتخاطبون وليس بفرض معايير كما تحدّدها الإبستمولوجيا[46].

ب . الهداية أو التنشئة:

مصطلح (Bildung) من الصعب الإحاطة بدلالته العميقة، وهو متعدّد المعاني (التربية، التكوين، التهذيب، الثقافة، التشكّل، التثاقف الذاتي)، وكلُّ الذين تعاملوا معه ووظفوه يعطونه معاني قد تقترب أحياناً، ولكنَّها تظلُّ تحتفظ ببعض الفروق، وإن كانت طفيفة. فمثلاً، بعد أن شرح غادامر معاني لفظ (Formation) واشتقاقاته في اللغات: اللاتينيَّة والألمانيَّة والإنجليزيَّة، واستخداماته عند بعض المفكّرين، يفضّل اعتماد لفظ (Bildung) نظراً لما يتضمَّنه من معانٍ عديدة تكون مجزّأة في مفردات أخرى كالشكل، الصورة، الطبيعة، التكوين .. وربَّما كان أقرب المعاني التي تتناسب معه من مصطلحات رورتي هو المحادثة (Conversation)، أو معنى التربية (Education) كما يناقشه ديوي، وينظر إليه على أنَّه عمليَّة لتشكيل الاستعدادات الأساسيَّة: الذهنيَّة والوجدانيَّة تجاه الطبيعة، «لذا فالفلسفة كلها يمكن أن تعرف من هذا المنظور على أنَّها نظريَّة عامَّة في التربية»[47].

ويعني مصطلح (Bildung) عند غادامر -كما يرى رورتي- «الشيء الذي يكون غاية في ذاته»، وهو يرتبط بالإطار التاريخي الذي ينبثق منه، ولا يهتمُّ بمفهوم «الجوهر»، ولا بالفكرة التي تفيد أنَّ اختزال فعل التربية إلى مجرَّد تعلم خالص وبسيط لنتائج البحث السوي، وإلى رفض التصوُّر «الموضوعي» الذي يقضي على كلّ محاولات البحث غير الطبيعي نتيجة لأنَّها محاولات لا تخضع لقواعد البحث الطبيعي. وفي هذا المنظور الهرمينوطيقي تفسّر الحقيقة مكوّناً من مكوّنات التربية؛ ذلك أنَّ اكتسابها يظلّ نسبياً ومرتبطاً بالسياق التربوي الذي ترد فيه. ويرى رورتي أنَّ هذا المنظور لن يكون ممكناً إلّا إذا وقفنا على ضفة الآخر، ومن ثمَّ تصبح عمليَّة الإرشاد هي منطق كلّ عمليَّة تربويَّة[48].

وإذا كان غادامر قد استخدم مفهوم «البيلدونج» على أنَّه يتعارض مع مفهوم «المعرفة» ويحلُّ محلّه، فإنَّ رورتي شرحه بقوله: «إنَّ محاولة الإرشاد (لأنفسنا وللآخرين) يمكن أن تأخذ شكل نشاط هرمينوطيقي يتمثل في ربط ثقافتنا مع كلّ الثقافات والمراحل التاريخيَّة الأخرى، وفي ربط نظامنا المعرفي مع نظام معرفي آخر يبدو أنَّه يتيح أهدافاً غير سويَّة بلغة سويَّة. كما أنَّ الفلسفة الإرشاديَّة (المنشئة) يمكن أن تأخذ شكل النشاط «الشعري» الذي يتمثل في إقامة أهداف، ومفاهيم، ونظم معرفيَّة جديدة، ثمَّ في إعادة بناء هرمينوطيقا عكسيَّة؛ وهي محاولة تفسيريَّة لمحيطنا السوي، وما هو مألوف لنا من خلال المصطلحات غير المألوفة لابتكاراتنا الجديدة. وفي الحالتين: (أي في حالة الموافقة أو المخالفة مع المنهج التأويلي) تقوم هذه العمليَّة بالهداية من دون أن تكون إنشائيَّة أو بنائيَّة؛ لأنَّ هذه الكلمة الأخيرة «بنائيّ» تعني نوعاً من التعاون يتيح تحقيق برامج بحثيَّة معيَّنة على نحو ما يتمُّ في الخطاب العادي. أمَّا الخطاب الإرشادي (Edifying discourse) فيفترض فيه أن يكون غير مألوف، تجتثنا غرابته الشديدة من عاداتنا القديمة، وأن يجدّد وجودنا وينعشه»[49].

ويقرُّ رورتي بنقطتين اثنتين من خلال موافقته لمفهوم «التنشئة» عند غادامر:

أولاً: يجد فيه ملاذاً للتخلص من فكرة الأسس التي روجَّت لها الإبستمولوجيا، ولذا، لا حاجة إلى التبرير (Justification) بل يتحوَّل رورتي صوب التأكيد (affirmation) بعبارة «هانز بلومبرغ»، ومعنى هذا أنَّه في التمسُّك بمفهوم التنشئة تخلى عن معرفة الحقيقة الأمر الذي سيعفينا من التبرير وحتى تأكيد اعتقاداتنا وقيمنا ويضعنا أمام اعتقادات وقيم جديدة تنبئنا عن تنوُّع الطرائق الكفيلة بمواجهة العالم.

ثانياً: مفهوم التنشئة يرتبط لدى رورتي بمعنى آخر هو النزعة العرقيَّة، فالتأكيد (بالمعنى الجزئي والمحلي) الذي يستبدل به رورتي التبرير (بالمعنى الكلّي والموضوعي) يرتبط بجماعة ما، وبحسبه إنَّ ما ينبغي الحفاظ عليه في المجتمعات الديمقراطيَّة هو بالتحديد قيم التعدُّد والتفتّح والتسامح التي تسمح باعتراف بناء بالتنوُّع. وعلى

46-محمد جديدي، مرجع سابق، ص 227.

47ـ المرجع نفسه، ص 224.

48. Richard Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature, p. 362.

قارن د. عبدالمنعم البري، مرجع سابق، ص 4.

49. Ibid, p. 360.

العموم، ما يكون مهمّاً هنا هو معارضة كلّ أنواع الدوغماطيقيَّات، وهي، بطبيعة الحال، كلّ المواقف المتشدّدة والمتطرّفة التي تعيق تحقيق غاية التنشئة[50].

لذلك يقول رورتي: إنَّ طريقته بأكملها، في كتابه «الفلسفة ومرآة الطبيعة»، «علاجيَّة» أكثر من كونها «إنشائيَّة». والعلاج، وفقاً لرورتي، هو عمليَّة تستبعد القضايا لصالح إعادة وضع أفكار معيَّنة في سياقات مختلفة. وقد صمّم العلاج في «الفلسفة ومرآة الطبيعة» لشفاء الفلسفة الغربيَّة التقليديَّة من الضغط العصبي الناتج من الأسئلة الإبستمولوجيَّة وما تثيره من قضايا زائفة شكَّلت الأساس للثقافة الغربيَّة وعدم القدرة على التخلص منها. وحاول رورتي بما قدَّمه في هذا الإطار أن يطرح للقرَّاء فلسفته الإرشاديَّة العلاجيَّة، التي تتيح لهم رؤية عبثيَّة صورة الحياة الفكريَّة الموروثة من القرن السابع عشر وإثبات عدم جدواها، تماماً مثلما بدت المفردات الفلسفيَّة الموروثة من القرن الثالث عشر بالنسبة إلى حركة التنوير[51].

كما يضيف رورتي قائلاً: «... فمن وجهة النظر الإرشاديَّة، بما تتعارض مع وجهة النظر الإبستمولوجيَّة والفنيَّة، يعتبر فنّ التعبير عن الأشياء أهمَّ بكثير من امتلاك الحقائق»[52]. ومن المهمّ جدَّاً انتظار الفيلسوف المرشد أو الموجّه، انتظار شروق شمس الخيال البشري مجدَّداً، ليقدّم لنا طريقة للتخاطب لم نعهدها من قبل. وبالضبط كما لا يستطيع المفكّرون العيش من دون تعاطف (مشاعر) أو وجدانات وأحاسيس، فإنَّهم لا يستطيعون العيش من دون مرشدين. قد تعيش البشريَّة من دون قساوسة، وقد لا تحتاج إلى ذلك المرشد الذي يستمدُّ سلطته من السماء، من قوَّة عليا غير بشريَّة ، من السير في طريقه نحو جهنَّم (الهاوية)، لكنَّهم لا يستطيعون العيش من دون ذلك المرشد «الدنيوي» على حدّ زعم رورتي[53].

وهكذا، إنَّ «الهداية» أو «التنشئة» هي الوظيفة الثقافيَّة للفلسفة الجديدة، ويمكن تحققها بطرق مختلفة: بالتحرُّر العلاجي من المفردات والثنائيَّات البالية التي يستند عليها تاريخ الفكر الغربي (الرجل/ المرأة، الخير/ الشر، العقل/ الجنون، الخطاب/ الكتابة ...إلخ)، بمحاولة جعل الخطاب الشاذ أكثر وضوحاً من دون التقليل من غرابته بالنسبة إلى السوي، بإضافة إسهامات رئيسة لمحادثة الجنس البشري. وقد أصبحت الفلسفة في موقفها الهرمينوطيقي وسيطاً ثقافيَّاً أكثر من كونها حكماً ملكيَّاً. فهي تقبل التأريخ البشري والقدرة البشريَّة على التحديث اللغوي... وهي تضمُّ المحادثة المعاصرة للغرب على أنَّها معادل ثقافي بعد تسليم مطالبها الأفلاطونيَّة القديمة إلى قاعة الحكم[54].

ج . التقويض وإعادة البناء:

ركَّز رورتي في تأسيسه «لفلسفة الهداية» على تقويض الإبستمولوجيا وتفكيك الثنائيَّات التقليديَّة التي هيمنت على تاريخ الفلسفة، ونقد الفلسفة التحليليَّة ونظريَّة الحقيقة كتطابق، وإعادة بناء الفلسفة على أساس التضامن والمحبَّة والتسامح الفكري والإقناع من خلال الحوار أو «المحادثة». واستند رورتي في تحقيق هذه العمليَّة على الواقع التاريخي، حيث وجد ضالته وسنده المنهجي عند كثير من الفلاسفة السابقين.

ويمكننا وضع عمل رورتي النقدي في سياق نقدي يعود إلى هيغل. فهو مدين بالفضل النقدي إلى هيغل؛ لتأكيده الأهميَّة الفلسفيَّة للتاريخ، وإلى ديوي؛ لمعرفته الموسوعيَّة ومعارضته البراغماتيَّة للعقلانيَّة، وإلى كواين؛ لمذهبه الديني المعرفي الذي حطَّم الثنائيَّات الرئيسيَّة للفكر الغربي، وإلى سيلرز؛ لرؤيته للكائنات البشريَّة على أنَّها حيوانات لغويَّة، وهي رؤية تضع الحياة العقليَّة ضمن أفق الحياة الخطابيَّة، وأخيراً إلى فتغنشتاين؛ لتعدُّديته اللغويَّة ونموذجه السلوكي للفلسفة العلاجيَّة. إنَّ الفلاسفة الأبطال بالنسبة إلى رورتي ليسوا أفلاطون وديكارت وكانط، هؤلاء الذين شكَّلوا الأسس التقليديَّة للفلسفة (تراث الفلسفة)، ولكن إلى هؤلاء المفكّرين المعالجين (الإصلاحيين) المتفاعلين الذين أرادوا تخطّي التراث الفكري الغربي[55].

50. محمَّد جديدي،مرجع سابق، ص 225.

51. Eric Gander: op- cit, p. 26.

52. Richard Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature, p.359.

53. Richard Rorty: Philolsophy as cultural politics, p. 60.

54. Michael Mcarthy: op-cit, p. 221.

55. Ibid, p. 214.

ولذلك يقول مايكل مكارثي: «إنَّ رورتي مدين بفضل كبير لديوي في قراءته للتاريخ بعيداً عن المعتقدات القديمة وموقفه الثقافي الذي يقوم على القيم الجماليَّة، ولكنَّ قوته كناقد تعتمد على الحجج الفنيَّة لنظرائه التحليليين. فقد أعطى نقد كواين الديني للمعتقدات التجريبيَّة، وهجوم سيلرز على «أسطورة المعطى»، والسلوكيَّة اللغويَّة عند فتغنشتاين، هجومَ رورتي، أعطى عمقاً واسعاً في الرؤية، ما جعله أكثر قوَّة وروعة من هجوم ديوي. وباستخدام مصادر الفكر التحليلي، قام رورتي بتعديل النزعة الطبيعيَّة الوجوديَّة لديوي، بينما احتفظ بوجهة النظر التاريخيَّة. ولتحديد موضع شرعي للفلسفة في ثقافة ما بعد الإبستمولوجيا حاول رورتي إجراء تواصل وحوار بدعوته إلى فلسفة هداية تتجسَّد فيها المحادثة بدل المجابهة»[56].

وقد وصف رورتي نفسه، بتواضع شديد، بتعبير لوك، «بأنَّه عامل أجير»، أو «عامل نظافة» يقوم بتنظيف الفلسفة، أو «مخلّص» للفلسفة من صور القمامة المتعدّدة التي انتشرت عبر تاريخها ورصدها كثير من الروّاد الكبار، مثل: فريجه ومل، رسل وهايدغر، ديوي وهبرماس، دافيدسون ودريدا[57].

4. صناعة الحقيقة:

بالرغم من تنوُّع المواقف الفلسفيَّة من مفهوم «الحقيقة»، هناك موقفان أساسيان حقَّقا انتشاراً واسعاً هما:

وجهة نظر الواقعيين والعقلانيين الذين يقولون بوجود «نظريَّة المطابقة في الحقيقة»، ومفادها: «أنَّ نظرياتنا عن العالم الخارجي ما هي إلَّا إنعكاس مرآوي عن ذلك العالم الخارجي المستقل عن ذواتنا العارفة».

وجهة النظر الوضعيَّة التي تقول: إنَّ مفهوم الحقيقة مرتبط فقط بالمشاهدات التجريبيَّة ولا يتعدّاها إلى نظراتنا عن العالم الخارجي. فهذا العالم الخارجي موجود باستقلال عن الذات العارفة ولن يتأثر بقناعتنا ونظرياتنا عنه. ومن ثمَّ من غير المفيد التحدُّث عن الحقيقة بغير علاقتها مع المشاهدات التجريبيَّة[58].

والموقفان تعاملا مع مفهوم الحقيقة انطلاقاً من العلاقة بين الذات والموضوع. فالحقيقة لكليهما هي الانعكاس الذي يتركه الموضوع على الذات العارفة، بغضّ النظر عمَّا إذا كانت قناعتهم بأنَّ هذه «الحقيقة» مهمَّة أو غير مهمَّة. وبهذا التصنيف إنَّ وجهتي النظر تريان أنَّ الذات العارفة هى متلقٍّ مستقلٌ للموضوع، وكأنَّ الواقع أو العالم الخارجي مستقلٌّ تماماً عن الإنسان، أو لنقل بشكل أصح: إنَّ الإنسان مشاهد مستقل ومحايد لهذا العالم الخارجي[59].

ولكنَّ الجدل الكبير الذي تمخَّض عن هذين الموقفين من الحقيقة أدّى بالبعض إلى نقد الاتجاهين من منطلق نقد أهميَّة «الفلسفة النسقيَّة». وهذا هو موقف رورتي الذي حاول أن يتجاوز كلَّ الخلافات القائمة بين الموقفين. فقد أنكر رورتي القول بتطابق الحقيقة مع الواقع وقال: «بالنسبة إلى البراغماتي، العبارات والكلمات الصحيحة ليست كذلك لأنَّها تطابق مع الواقع، لذا ليس علينا أن نهتمَّ بأيّ نوع من الواقع، إذا وجد، وأنَّ جملة محدَّدة تتطابق مع الواقع ولسنا في حاجة إلى الاهتمام بما يجعلها صحيحة» ... البراغماتي يشترك مع الوضعيين، وكذلك يتأثر بالأفكار (الخاصَّة بفلسفة بيكون وهوبز في الاعتقاد بأنَّ المعرفة قوَّة ووسيلة للتماشي مع الواقع. لكنَّه يحمل فكرة بيكون إلى حدّها الأقصى، مثل ما لم يحدث مع الوضعيين. إنَّه يسقط فكرة الحقيقة ومطابقتها للواقع كليَّة، ويقول إنَّ العلم الحديث لا يمكننا من التماشي معها لأنَّها تطابق، لكنَّه ببساطة يمكننا من التماشي فقط . دفاعه عن هذه الرؤية ينحصر في أنَّ جهود عدّة مئات من السنوات قد فشلت في خلق أساس متين يخصُّ «التطابق» (سواء الأفكار مع الأشياء أم الكلمات مع الأشياء)[60].

---

56. Ibid, p. 173.

57. Charles Taylor: «Rorty and philosophy» in «Richard Rorty», p. 158.

58. د. توفيق شومر: «مفهوم الحقيقة بين الحداثة وما بعدها، مقال نشر في «جريدة الدستور الأردنيَّة«، العدد 85، كانون الثاني/ يناير 2006، ص 5.

59ـ المرجع نفسه، ص 6.

60. Richard Rorty: Consequences of pragmatism, pp. xvi – zvii.

ورفض رورتي التمييز بين الحقيقة «بالمستوى الأوَّل التي تقول بالتطابق مع الواقع» (First – rate truth – by – correspon-dence – to reality) ، والحقيقة «بالمستوى الثاني التي تحدّد ما هو جيّد أن تقتنع به» (Second – Rate truth – as – what – it – is – good – to – be – believe)[61]. وإذا ما أخذنا آراءه المختلفة بهذا الشأن، فإنَّنا نرى الخواص التالية لمفهوم الحقيقة:

1. القضايا التي نتبنَّاها في أعماق أنفسنا قد وضعناها هناك بأنفسنا، وليس هناك في داخلنا من تعريف أو تحديد لم نخلقه نحن. وأيّ منها ليس ناتجاً عن أيَّة عوامل خارجيَّة مستقاة من عالم موضوعي.

2. ولذلك، مفهوم الحقيقة هو مفهوم هلامي أضاع وقت الفلاسفة والعلماء كثيراً، ويجب ألَّا يضيّع وقتهم بعد اليوم.

3. المجتمع البشري يمكنه الحياة في مجتمع ثقافي ما بعد فلسفي دون أن يتأثر بمهاترات مفكري الحداثة حول أهميَّة المنهج والحقيقة والتمسُّك بترك الأثر للأجيال القادمة.

4. هدف هذا المجتمع «الثقافي المتعلم» هو الإمساك بأفكار زمانه فقط.

5. الحديث عن التعميم وعن الكليَّات يصبح في ظلّ هذا المجتمع جزءاً من الماضي العقيم.

6. يجب التعامل مع المعطيات أمامنا من خلال تجزئتها ودراسة كلّ جزء منها بمفرده[62]. فكلُّ قضيَّة من القضايا التي تواجهنا لها تفسير مستقل نستطيع أن نفهم القضيَّة من خلاله، ولا يوجد تفسير شمولي لكلّ القضايا المتشابهة. فقد فشلت النظريَّات الشموليَّة في إثبات صحَّة كثير ممَّا طرحت من حقائق.

7. «... نظرياتنا لا تمتُّ بصلة تمثيليَّة إلى طبيعة الأشياء الباطنيَّة أحكم من علاقة أكل النمل بخرطومه، أو الحبَّاك بقدرته على حبك الأعشاش». غير أنَّنا نقوم بتقييم فكرة ما بالطريقة نفسها التي تقوم بها الطبيعة بالمحافظة على غريزة الشم أو الحبك، ليس عبر تساؤلنا كيف تقوم بتمثيل الواقع الموضوعي، بل بمدى قدرتها على تلبية حاجاتنا[63].

إنَّ هذا الموقف الذي يتبنَّاه رورتي ينطلق من الردّ على إشكاليَّات وجدت أصلاً كنتيجة لعمليَّة الفصل القسري بين الذات والموضوع، الذي اصطبغت به معظم الأنساق الفلسفيَّة، ومن إنكاره على البراغماتيين امتلاكهم نظريَّة في الحقيقة، حيث إنَّ موقفهم من الحقيقة يرتكز على الأخلاق ولا يبنى على الإبستمولوجيا أو الميتافيزيقا. إنَّهم لا يملكون نظريَّة في الحقيقة، بقدر ما أنَّهم أصحاب وجهة نظر فلسفيَّة بخصوص الحقيقة.

وطرح رورتي فكرة تقول: «إنَّ الحقيقة تصنع أكثر من أن تكتشف»[64]. بمعنى أنَّ «الحقيقة هي اختراع، وليست اكتشافاً»، فهي لا تفرض علينا من الخارج، بل تكمن في استعمالنا للغة، أو من خلال قضايانا اللغويَّة. فاللغة هي المرجع الذي نثق به للولوج إلى الواقع، إلى العالم، وواقعيَّة العالم تكتشف من خلال الاستخدام الناجح للّغة؛ «فالقول إنَّ الحقيقة ليست هناك يعني بكلّ بساطة القول إنَّه من دون العبارات لا وجود للحقيقة، وإنَّ العبارات هي عناصر مكوّنة للّغات الإنسانيَّة، وإنَّ ما نسمّيه اللّغات هو إبداعات إنسانيَّة... فالعالم هناك في الخارج، أمَّا أوصافنا له فليست كذلك، لأنَّ العالم لا يتكلَّم، ولكنَّنا نفعل ذلك»[65].

وهكذا يدعو رورتي ثانية إلى أهميَّة التحوُّل اللغويّ، فيقول: «نحن لا نستطيع أبداً أن نهرب من متاهة اللغة»[66]. فلا بدَّ من

61. Ibid, p. xxxvii.

62- د. توفيق شومر: مرجع سابق، ص 6.

63. Richard Rorty: Objectivity, Relativism and truth, philosophical papers, Cambridge university press, 1991, p. 30.

64. David Hall: op – cit, p. 14.

65. Richard Rorty: Contingency, Irony and solidarity, pp- 56.

66. Ibid, p. 3.

التخاطب مع الآخرين، أو الدخول في محادثة شاملة لنبذ المجابهة وتحقيق التضامن.

5. المحادثة:

تُعدُّ المحادثة من أهمّ مقومات فلسفة الهداية أو الإرشاد، فهي تتضمَّن جميع المقوّمات الأخرى. وقد أراد رورتي استبدال الصورة التقليديَّة التي رسمتها الفلسفة الغربيَّة عبر تاريخها للفيلسوف على أنَّه «حلّال مشاكل» مستخدماً الأدوات نفسها (المنطق والتفكير)، كما يفعل العالم الرياضي والعالم الطبيعي، والصورة البديلة التي أرادها هي رؤية الفيلسوف على أنَّه «شريك محادثي» (شريك حوار بارع)[67].

فمتى كانت الفلسفة مبنيَّة على الرؤية المرآويَّة للعالم، يصبح الإنسان كائناً مستقلاً عن أقرانه، وتغدو اللغة التي يستخدمها «شكلاً» جامداً ينتظر «مضموناً» خارج الإنسان لتتلاءم معه. أي إنَّها تتحوَّل بدورها إلى مرآة تعكس الطبيعة. وفي هذا الوضع تحلُّ «المجابهة» بين الإنسان/ اللغة من ناحية، وبين العالم من ناحية أخرى، محل «المحادثة» بين أكبر عدد ممكن من أفراد الجنس البشري. ولمَّا كان هدف رورتي البراغماتي والأخلاقي يتَّجه نحو توسيع العلاقة المحادثاتيَّة، على مستوى أفقي بين أفراد الجنس البشري، فإنَّه ينظر إلى فلسفة الهداية على أنَّها «صوت» يهدف إلى إحياء المحادثة، وليس باعتبارها علماً يهدف إلى اكتشاف الحقيقة. فالفلاسفة الهداة لا يعملون من أجل المساهمة في بحث ما، ولا يبحثون عن أجوبة لأسئلة تقليديَّة، إنَّهم، بدلاً من ذلك، يشتاقون إلى متابعة المحادثة وإلى توفير الشروط الضروريَّة لنجاحها[68].

إنَّ هدف فلسفة الهداية هو إبقاء المحادثة مشرعة أكثر من اكتشاف الحقيقة الموضوعيَّة، وفي الحالة التي نكتفي فيها بالنظر إلى أنَّ هدف الفلسفة هو المحادثة ونعرف الحكمة بأنَّها القدرة على تدعيم محادثة، عندها ينظر إلى البشر على أنَّهم منتجون لأوصاف جديدة، وليس بوصفهم كائنات نود وصفها بدقّة. فعندما ينظر إلى الكائنات البشريَّة «كموضوعات» وليس «كذوات»، أي كموجودات «في ذاتها» وليس «لذاتها»، فإنَّ هدف الفلسفة يصبح حينئذٍ اكتشاف هذه الحقيقة الجاهزة التي تزوّدنا بعبارات تسمح بتطابقات نهائيَّة لكلّ الأبحاث والأنشطة البشريَّة. فالبحث عن التطابق أو محاولة إقصاء كلّ محاولة أخرى عن إيجاد وسيلة لاختزال كلّ الأوصاف الممكنة إلى وصف واحد، هو تعبير عن إرادة الانفلات من الجانب الإنساني الذي يتَّسم بالخلق والحريَّة[69].

فالفرق واسع بين معاملة الفلسفة على أنَّها مجرَّد موضوع لبحث مهني أو حرفي، وبين معاملتها على أنَّها صوت في محادثة أو مخاطبة الجنس البشري. فسوف تتيح هذه المعاملة اتساع مستوى المشاركات أو الأصوات والموضوعات الحواريَّة، أكثر ممَّا كانت تحكم به الفلسفة التقليديَّة. إنَّ الفلسفة، كصوت من أصوات المحادثة، مختلفة عن الفلسفة كميدان للبحوث «المهنيَّة»، و«المحادثة» هي السياق الأخير الذي يعطي المعرفة والفلسفة معناهما وقوامهما النظري والعملي. ولهذا يطالبنا رورتي بضرورة النظر إلى المناقشات الفلسفيَّة المعاصرة على أنَّها تحوُّل معيَّن خاص بلحظة محدَّدة من المحادثة، أو كنتاج للأحداث التاريخيَّة وللأدوار التي يقوم بها الفلاسفة داخل محادثة ما[70].

وكما يقول رورتي: «لا يمكن لأيَّة جهة من جهات الثقافة أن تملك امتيازاً أكثر من الأخرى، سواء تعلق الأمر بجهة الأساقفة أو الفلاسفة أم بجهة رجال العلم أو الشعراء»[71] . ويفترض رؤية بديلة للحياة البشريَّة بناءً على مفهومه عن الثقافة على أنَّها محادثة متواصلة للجنس البشري. فالبشر هم أساساً حيوانات محادثاتيَّة (متحاورة)، مخلوقات متحدّثة. والمناقشات والبراهين العقلانيَّة هي ببساطة من صور الكلام البشري... وتحدث في النطاقات اللغويَّة، حيث يحدث اتفاق عام على حلّ الصراعات أو محاولات لذلك. ولكنَّ أهداف المحادثة الرئيسة ليست معرفيَّة، كما لا توجد معايير مشروعة لقياس الأنواع الجديدة من الممارسة اللغويَّة. فالناس يشاركون في المحادثة، كما يشاركون في الثقافة، بغرض

67. Eric Gander: op- cit, pp- 2324-.

انظر أيضاً د. محمَّد البري: مرجع سابق ص5.

68. Richard Rorty: philosophy and the Mirror of Nature, pp-371-372.

69. ibid, p. 378.

70. ibid, pp. 391 - 393.

71. Richard Rorty: Contingency, Irony and Solidarity, pp. 11- 12.

قارن د. عبد المنعم البري: مرجع سابق، ص ص 13-14.

السعادة والبهجة. وليست الفلسفة حارسة لعقلانيَّة الثقافة، ولكنَّها صوت وحيد في المحادثة البشريَّة لإبقائها حيَّة دائمة[72].

كما يعتبر رورتي فلسفة الهداية محاولة لتحويل العلاقة المرآويَّة بين البشر وبين موضوعات نظرهم وتأملهم إلى علاقة محادثاتيَّة بين أشخاص معيَّنين وبين نماذج تبريريَّة متنافسة[73]. يقول: «نحن يمكننا النظر إلى الفلاسفة الهداة على أنَّهم مساهمون في محادثة، وأنَّ دورهم كفلاسفة محبّي الحكمة لا يعني بالضرورة محبتهم للتبرير، أو قدرتهم على تمثيل الماهيَّات. وإنَّما الحكمة تعني الممارسة الضروريَّة لكلِّ من يريد المشاركة في محادثة ما. ومن بين الطرق لفهم فلسفة الهداية بوصفها «محبّة للحكمة» هي النظر إلى حرصها الشديد لتجنّب تحوُّل المحادثة إلى برنامج بحث»[74]. ومجرَّد أن تحلَّ المحادثة مكان المجابهة، فسوف تستبعد الفكرة التي تقول: «إنَّ العقل مرآة الطبيعة»، «ولا بدَّ أن تستدير الفلسفة نحو الشعر ضدَّ الطبيعة»[75].

ولذلك أصبحت الفلسفة عند رورتي أقرب إلى الانفتاح الشعري، وإلى الخطابات الشاذَّة، لأنَّ فلسفة الهداية لا تشترط تأشيرات صارمة لاستقبال الخطابات المغايرة، فكلُّ شيء، وكيفما كان، يمكن أن يكون موضوعاً لاهتمامها[76]، والفيلسوف ليس هو وحده الذي يحيط بمكوّنات المعرفة، ويجب ألَّا يعلو صوته على صوت المشاركين الآخرين في المحادثة، فهو لا يملك معرفة خاصَّة تميّزه عن غيره، أو تؤهّله وحده للحصول على النتائج الكاملة والأبديَّة[77].

فالتخلص من الفكرة التي تصف الفيلسوف بأنَّه يعرف شيئاً عن المعرفة لا يعرفه إنسان آخر يعني إسقاط الفكرة التي تزعم أنَّ صوته يجب أن يسيطر على أصوات المشاركين الآخرين في المحادثة. ويترتَّب على ذلك أيضاً التخلص من الفكرة التي تقول: «إنَّ هناك شيئاً ما مثل «المنهج الفلسفي» أو «التقنية الفلسفيَّة» أو «وجهة النظر الفلسفيَّة» التي تزوّد الفيلسوف المحترف بأفكار مهمَّة حول مصداقيَّة التحليل النفسي واحترامه، ومشروعيَّة بعض القوانين المشكوك فيها، وحلّ أزمات أخلاقيَّة، وإصلاح مدارس تصوير تاريخي أو نقد أدبي... إلخ»[78].

وهكذا تحوَّلت الفلسفة عند رورتي إلى «مجرَّد جنس أدبي»، «مجرَّد صوت داخل المحادثة الإنسانيَّة»، وقد يوحي ذلك بأنَّ الفلسفة أصبحت في طريقها نحو «النهاية»، فهل «نهاية الفلسفة» عند رورتي تعني التوقّف عن الاستمرار في المسير وعدم القدرة على ارتياد الآفاق وأخذ زمام المبادرة؟ وهل رورتي بالفعل هو الذي شيَّع الفلسفة إلى مثواها الأخير؟

الحقيقة أنَّ الفلسفة التي يدعو إليها رورتي إن كانت تتضمَّن فكرة «نهاية الفلسفة»، فإنَّ كلمة «النهاية» عنده لا تعني زوال الفعل الفلسفي، ووضع حدٍّ للفلسفة كنشاط عقلي إنساني واجتماعي متعدّد الأبعاد. إنَّ كلَّ ما أراده رورتي هو إسقاط الفكرة الأساسيَّة التي تزعم أنَّ الفلاسفة هم الصفوة العارفة بأشياء لا يعرفها غيرهم من البشر؛ أي إسقاط زعم الفلاسفة بأنَّهم مُلّاك الحقيقة. يقول رورتي: «وأيّاً ما كان الأمر، فلا يوجد خطر من (نهاية الفلسفة)، فالفلسفة في كلّ الحالات ليست مهدَّدة «بالموت». فالدّين لم ينتهِ في عصر التنوير، وما انتهى الرَّسم التشكيلي بظهور الحركة الانطباعيَّة. وطالما كان هناك أساتذة يقرؤون الفلاسفة الكبار (أفلاطون، أرسطو، ديكارت، كانط، هيجل، فتغنشتاين، هايدغر)، وطالما بقيت هناك جامعات، فمن المفترض أن تبقى بها أقسام للفلسفة ... ورغم هذه التحوُّلات التي عرفها تاريخ الفلسفة، والتي تبدو فيها فلسفة القرن العشرين كخطوة انتقاليَّة، فإنَّه سيبقى هناك دائماً شيء ما يحمل اسم «فلسفة»»[79]. ويقول رورتي في عبارة أخرى: «لا يمكن للفلسفة أن تعرف نهاية، لأنَّ الحياة والثقافة معقّدتان إلى درجة أنَّ عدداً من الأمور الجديدة التي نريد قولها لا يمكن فهمها بدقّة إلَّا بتأقلمها مع الأشياء القديمة التي نرغب في الاحتفاظ باستخدامها»[80].

72. Michael Mcarthy: op – cit, p. 214.

73. Richard Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature , p. 392

74. Ibid, p. 172.

75. Ibid, p. 170.

76. Ibid, p. 324.

قارن أيضاً د. عبد المنعم البري: مرجع سابق، ص4.

77. Ibid, p. 340.

78. Ibid, pp- 392 - 393.

79. Ibid, p- 349.

80ـ محمّد جديدي: مرجع سابق، ص ص 185 ـ 186.

إن نقد رورتي للفلسفة لا يستهدف الفلسفة كما هي، ولا إمكانيَّة التفلسف ذاته، ولكن يستهدف صوراً معيَّنة من تراث الفلسفة الغربيَّة. فهو يعتقد أنَّ بحث الفلسفة عن أسس تاريخيَّة مطلقة للحقيقة أو الخيريَّة أو طبيعة الواقع أو الكائنات البشريَّة يُعدُّ فشلاً كبيراً. ويؤكّد أنَّ السبب الرئيس لفشل الفلسفة الغربيَّة يتعلق «بمحاولتها المستحيلة للخروج من جلدنا، عادتنا اللغويَّة، التي نفكّر بواسطتها ونقوم بعمل نقد ذاتي... ومقارنة أنفسنا بالمطلق». وقد انطلق رورتي في تأسيسه لهذا النقد للفلسفة الغربيَّة من أفكار نيتشه وفتغنشتاين المتأخر، ودريدا، وجيمس، وديوي، ودافيدسون. وأعلن أنَّ الفلسفة ما زالت مهمَّة ومفيدة عمليّاً، ويمكن أن تعمل من أجل تأسيس مشروع للتربية، بل لسائر مجالات شؤون البشر العمليَّة[81].

وفي هذا الصدد يقول رورتي: «نحن دائماً سنكون في حاجة إلى فلاسفة، ولكن ليس بالنظر إليهم كأنبياء أو مخلّصين، وإنَّما فقط كمفسّرين وواعظين (مرشدين). فالفلاسفة أشخاص مهمُّون تاريخيّاً، وينحصر دورهم في الاقتراحات التي يقدّمونها للغتنا الخاصَّة. إنَّهم مواطنون صالحون، سواء داخل جمهوريَّة الثقافة أم داخل المجتمع المدني»[82]. «فلا يمكن الاستغناء عن الفلسفة أبداً؛ ومن يحاول الابتعاد عنها، فسوف تغمره مياهها بحيث يصعب انتشاله منها»[83].

وبهذا الطرح تبيَّن لنا أنَّ رورتي قد اتَّجه نحو إبعاد الفلسفة عن «مركز» الثقافة، ونحو نزع هالة التقديس والتبجيل التي طالما تمتَّعت بها في إطار التراث الغربي. فقد تمنَّى أن يقدّم فلسفة «لا تأسيسيَّة» (Anti-fondationalism)، ساخرة، وتاريخيَّة، واسميَّة، ومحادثيَّة، وبذلك تحرَّر الناس ليبتكروا أفكاراً جديدة وشجاعة، ومن ثمَّ «يضرمون النَّار في صور الأتباع الباهتة»، ما يعدّل تلك المقترحات «المجنونة» التي وضعوها في طريقهم، حتى أصبحت معايير جديدة، وحتى أصبحت تلك الاستعارات الجديدة «استعارات ميّتة». والحقائق الجديدة هي التي ستصبح بدورها ضحايا للمزيد من الاستعارات التي تقوم على إعادة الوصف، وبالتالي يمكننا تحديد موقف رورتي من فلاسفة المستقبل كما يلي:

يرى رورتي أنَّ «المفكّر خادم لمجتمعه، وفكره لن يكون مجدياً إلَّا إذا عمل على إعادة نسج الشبكة الإيمانيَّة لمجتمعه. وأنَّ إعادة النسج هذه ستتضمَّن، بواسطة التفسير التدريجي، الاستعارات الجديدة التي يقدّمها المفكّر الجديد، وأنَّ التكريم الملائم الذي يجب منحه للاستعارات الحيَّة، هو مساعدتها على أن تصبح استعارات ميتة بأقصى سرعة ممكنة لتحويلها سريعاً إلى أدوات للتقدُّم الاجتماعي. إنَّ فخر الفيلسوف بفكره ليس بأن يجعل كلَّ شيء أكثر صعوبة، ولكن بأن يجعل الأشياء في النهاية أكثر سهولة وفهماً للأفراد»[84].

ولهذا يصف رورتي نفسه بأنَّه معالج ومصلح وخادم لمجتمعه، ومناهض للمواقف «التأسيسيَّة» و«التمثيليَّة» و«الإبستمولوجيَّة» و«الماهويَّة». وكلُّ هذا في إطار محبَّة الحريَّة والإصرار، فالفلسفة تستمرُّ طالما بقيت في الثقافة فسحة من الحريَّة والانفتاح[85]. وسنكون بحاجة على الدوام إلى إعادة وصف في الفلسفة، بمثل ما يكون ذلك في العلوم والفنون. وحينما نعمل على «دفن» الفلسفة، فإنَّنا ندفن دائماً نظاماً معيَّناً مهجوراً للوصف. لن تظلَّ الفلسفة مقبرة أبداً، لأنَّ الأوصاف الجديدة التي تستبدل تلك التي هجرت ستصبح عاجلاً أو آجلاً مهجورة بدورها، وسيكون هناك مرَّة أخرى فلاسفة لإنجاز المهمة[86].

81. Walter Okshevsk: Richard Rorty on the Power of philosophical Reflection of Critical Thinking, A Re-description, Memorial university of New Foundland, pp. 4 -5.

82. Ibid, p.12.

83. Walter Okshevsk: op - cit, p. 145.

84. Keith Jenkins: on «What is History? From carr and Elton to Rorty and white. Routledge, London and New York, 2005, p p. 111- 112.

85. Loc – cit.

86ـ محمَّد جديدي: مرجع سابق، ص 186.

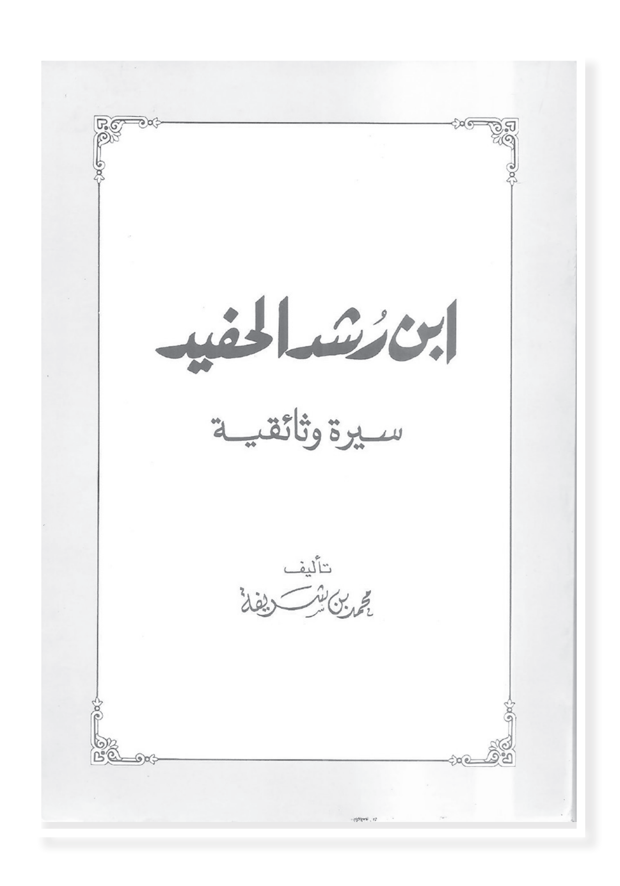
القول في محنة ابن رشد الحفيد*

يوسف بن عدي**

«[...] فجعل يتلكّأ في خروجه ويبطئ، تربّصاً به وطمعاً في وفاته».
عبد الواحد المراكشي

توطئة عامّة

لا نتزيّدُ في القول ولا نحسب أنَّنا بلغنا مبلغاً جديداً في مسألة محنة أو نكبة فيلسوف قرطبة، أو اكتشفنا تأويلاً قد يؤخذُ به، لا هذا ولا ذاك، كلُّ ما في الأمر أنَّنا وجدنا أمر المحنة وتاريخها مازال موضع لبس وتضليل منذ تحرير أرنست رينان مكتوبه: «ابن رشد والرشديَّة»(1852م) إلى آخر قول فيها، عربيّاً، جوامع سياسة أفلاطون (الضروري في السياسة) الذي أعاده إلى العربيَّة عن العبرانيَّة الباحث المقتدر أحمد شحلان[1]. وبهذا الاعتبار، كيف نفسّر هذا التضارب في محنة ابن رشد؟ أَتاريخُ المحنة بالفعل هو تاريخ يعقوب المنصور السياسي، أم أنَّ بوادرها كانت قديمة؟ أليست فرضية القول بأنَّ تحرير ابن رشد لكتاب الضروري في السياسة هي التي كانت وراء نكبته؟



إنَّنا لن نذهب في هذا المقال مذهب التفصيل بقدر ما سوف نحرّر قولنا على جهة الإجمال؛ وذلك استناداً إلى موضعين من كتابَي: «ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص»(1998) لمحمَّد عابد الجابري، و«ابن رشد الحفيد سيرة وثائقيَّة»(1999) لمحمَّد بن شريفة، اللّذين سيتضح منهما وجها التقاطع أو الاختلاف.

يحتوي كتاب: «ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص»(1998) لمحمَّد عابد الجابري على تقديم ومدخل وثلاثة عشر فصلاً، وهي كالآتي:

الفصل الأوَّل: الدراسة والهاجس البيداغوجي. الفصل الثاني: من الحظوة إلى النكبة:1-مع الأمير المتنوّر. الفصل الثالث: من الحظوة إلى النكبة.2-ظروف وملابسات النكبة. الفصل الرابع: سيرة... مسيرة علميَّة. الفصل الخامس: ابن رشد، الاجتهاد والفتوى. الفصل السادس: تصحيح العقيدة: 1. الإطار والأفق. الفصل السابع: تصحيح العقيدة: 2. محاورالتصحيح. الفصل الثامن: القاضي...في الفلسفة. الفصل التاسع: لماذا أرسطو؟ وما الحاجة إلى شرحه؟ الفصل العاشر: أرسطو وما يقتضيه مذهبه:

---

* هذا المقال هو قراءة تركيبيَّة لكتابين هما: كتاب: ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص (1998) لمحمَّد عابد الجابري، وكتاب: ابن رشد الحفيد. سيرة وثائقية (1998) لمحمَّد بن شريفة.

** باحث من المغرب.

1- صدر كتاب: الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، وقد نقله عن العبريَّة إلى العربيَّة الدكتور أحمد شحلان مع مدخل ومقدّمة تحليليَّة وشروح للمشرف على المشروع محمَّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، الطبعة الثالثة، 2011. ثمَّ صدر جوامع سياسة أفلاطون (الضروري في السياسة)، وقد أعاده إلى العربيَّة عن العبرانيَّة أحمد شحلان، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الثانية، 2014.



وحدة الحقيقة. الفصل الحادي عشر: تجاوز ما قاله أرسطو إلى ما يقضيه مذهبه. الفصل الثاني عشر: الاجتهاد في علم الفلك وعلم الطب. الفصل الثالث عشر: الضروري في السياسة. خلاصة عامَّة. ونصوص وفهرس الأعلام. الكتاب من منشورات مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1998. عدد الصفحات: 343.

أمَّا كتاب: «ابن رشد الحفيد. سيرة وثائقيَّة»(1999) لمحمَّد بن شريفة، فمحتوياته كما يلي: تقديم وتعريفات: 1. ابن الأبار وابن رشد. 2.ابن سعيد وابن رشد. 3. ابن الزّبير وابن رشد. 4-ابن عمير الملك وابن رشد. تحليلات: 1.كيف دخل ابن رشد في الأمر العزيز. 2.قبل المحنة. 3.حول المحنة. شهادات: 1.صفوان بن إدريس يمدح ابن رشد وينتقد خصومه. 2. المؤرخ أبو الحجاج يوسف بن عمر ومحنة ابن رشد. 3.عبد الواحد المراكشي وابن رشد. 4. القاضي أبو مروان الباجي يتحدث عن ابن رشد. 5. سهيل بن مالك يرثي ابن رشد. 6. مؤلف كتاب الاستبصار يسأل ابن رشد عن مسألة فلكيَّة. إفادات: 1. ابن رشد وبنو ربيع الأشعريون. 2. الخطيب ابن حجاج وابن رشد. 3. ابن خروف وابن رشد. 4. ابن رشد وأبو محمَّد الحجري الزاهد. 5. ابن رشد وابن عربي. 6. ابن رشد وبنو مغيث المعروفون ببني الصفار. 7. ابن رشد وبنو زهر. 7. من أصحاب ابن رشد. تأثيرات: 1. تأثير ابن رشد في تلاميذه. 2. من تأثيرات ابن رشد في من بعده. مثالات: إشارات تاريخيَّة في جوامع سياسة أفلاطون. حول المخطوطات ونساخها. المظاهر الأدبيَّة في أعمال ابن رشد. ملحقات: 1. زجل قزمان في مدح ابن رشد. 2-ديباجة ابن رشد لشرح أرجوزة ابن سينا. 3. ديباجة ابن طملوس لشرحه أرجوزة ابن سينا. 4. قدوم السيدين والشيخ أبي يعقوب على قرطبة سنة 557هجرية. 5. الشجرة الرشدية. 6. ترجمة والد جدّ ابن رشد الحفيد. 7. ترجمة أبي القاسم أحمد بن رشد الحفيد. 8. ترجمة أبي محمَّد عبد الله ولد ابن رشد الحفيد. 9. سبط ابن رشد. 10. ترجمة آخر المعروفين من بني رشد. فهارس الكتاب. الكتاب من منشورات النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1999، عدد الصفحات: 379.

يتَّضح أنَّ مواضع النظر في محنة أو نكبة ابن رشد الحفيد في النَّصين المشار إليهما آنفاً لا تختلف من حيث الشكل والترتيب؛ فكلاهما خصَّص قولاً في سيرة فيلسوف قرطبة قبل المحنة وبعدها، ويظهرُ هذا مع الجابري في «ابن رشد، سيرة وفكر. دراسة ونصوص»[2]، الفصل الثاني: من الحظوة إلى النكبة: 1. مع الأمير المتنوّر. الفصل الثالث: من الحظوة إلى النكبة: 2. ظروف وملابسات النكبة.

وأمَّا محمَّد بن شريفة، فقد جاء موضع نظره في المحنة من كتابه: «ابن رشد الحفيد سيرة وثائقيَّة» في تحليلات: 1. كيف دخل ابن رشد في الأمر العزيز. 2. قبل المحنة. 3. حول المحنة. وهذا مدرك لكلّ باحث ومؤرّخ للأفكار والمذاهب الفكريَّة والفلسفيَّة؛ إذ من الصعب تكوين معرفة دقيقة عن أسباب المحنة الرشديَّة (نسبة إلى ابن رشد الحفيد) دون معرفة ما قبلها من سياق تاريخي واجتماعي

2-حرر محمد عابد الجابري كتاب: المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، وهو كتاب يخوض كذلك في أمر محنة ابن رشد وأسبابها، لكننا لم نتخذه موضع مقارنة بينه وبين كتاب: «ابن رشد الحفيد دراسة وثائقية» لمحمَّد بن شريفة في معرض هذا المقال، وذلك لأننا اعتبرنا أنّ ابن رشد، سيرة وفكر. دراسة ونصوص (1998) هو مؤلف فيه من التفصيل والعرض في أسباب نبكة ابن رشد الحفيد أكثر من غيره.

وفلسفي وعلاقته بالسلطة والدولة الموحديَّة آنذاك. من ثمَّة، جاء هذا التماثل والتناظر بين الجابري وابن شريفة في مواضع القول في محنة ابن رشد. ومن ذلك، سوف نعمل في هذا المقال على تتبع قول الجابري وبن شريفة تتبعاً خطيَّاً حتى نقف عند تصوُّرهما لأسباب المحنة الرشديَّة وانعكاساتها على الفلسفة والمجتمع.

أولاً: من الحظوة إلى نقد الاستبداد: في «جوامع سياسة أفلاطون»

ذهب محمَّد عابد الجابري في تفسير نكبة ابن رشد الحفيد إلى أنَّه كان وراءها دافع سياسي، ووقف عند علاقة فيلسوفنا بالسلطة السياسيَّة والأمير المتنوّر؛ فأسرة ابن رشد كانت تتمتَّع بمكانة فكريَّة واجتماعيَّة وعلميَّة في الأندلس أيام المرابطين، وذلك ما يفسّر «استدعاء عبد المؤمن المؤسّس الفعلي لدولة الموحدين لفيلسوفنا سنة 548هـ إلى العاصمة «ليستعين به على ترتيب المدارس التي أنشأها» في مراكش وكان عمره سبعاً وعشرين سنة»[3]، ويردف بقوله أيضاً: «ولمَّا كان والد ابن رشد قد انصرف آنذاك إلى التأليف، بعد أن ترك القضاء وتقدَّم به العمر، فلا بدَّ أن يقع الاختيار على ابنه، أو أن يكون هو نفسه الذي انتدبه نيابة عنه»[4]؛ بل أكثر من ذلك، ازداد ابن رشد الحفيد رفعة وحظوة عند لقائه أمير المؤمنين يوسف بن عبد المؤمن.

بيد أنَّ ما يهمُّ الجابري هو ذلك اللغط بين المؤرّخين والباحثين في سنة اللقاء بين السلطة وفيلسوف قرطبة؛ إذ إنَّ هذا الأمر قد يدفعنا إلى كشف الأسباب البعيدة لمحنة أبي الوليد وعلاقته بأبي يحيى وتحرير الضروري في السياسة. يقول الجابري في هذا المعرض: «[...] ومن الباحثين من يؤرّخ ذلك اللقاء سنة 564هـ، وهي السنة التي عيَّن فيها الخليفة المذكور فيلسوفنا قاضياً على إشبيلية، (هل للمرَّة الأولى أم للمرَّة الثانية)»[5]؟

ولعلَّ تاريخ اللقاء هو سنة 548هـ، أمَّا سنة 558هـ، فقد كان ابن رشد قد قطع أشواطاً، كما يقول الجابري، في التحرير والتأليف، فقد ألّف «الضروري في المنطق» سنة 552هـ، و«الكليَّات في الطب» سنة 557هـ. إذاً، من غير المعقول أن يقول ابن رشد: «أدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة»[6].

وهكذا، كان هذا اللقاء هو تتويج لحظوة ابن رشد الحفيد التي سوف تتجلّى أيَّما تجلٍّ في رضاه عن السياسة التنويريَّة للدولة[7]، بل ذهب الجابري إلى القول: إنَّ «فصل المقال» و«الكشف» كانا من طلب الأمير، فـ«هل هناك علاقة ما بين وجود ابن رشد في مراكش مع الخليفة، في السنة التي انتهى فيها من كتابة «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة» وبين كتابة هذين الكتابين والعبارات التي ختم بها «فصل المقال» في الثناء على السياسة الثقافيَّة للدولة؟ ونحن لا نستبعد أن يكون قد كتبهما بطلب من هذا الأمير المتنوّر أو من بعض الأمراء، وهو ما يبرّر تلك الخاتمة التي أنهى بها «فصل المقال»»[8]. ويتحصَّل من هذا كله أنَّ الجابري يطمع ويتطلع إلى «محاولة تقديم تفسير معقول يتطابق مع «طبائع العمران» بحسب تعبير ابن خلدون...»[9]، بعدما كان كلّ ما اطلع عليه هو «مجرَّد تخمينات لا ترقى إلى مستوى المعقوليَّة التي تجعل الحدث مفهوماً والتفسير المقترح مقبولاً...»[10].

3- محمد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص41.

4- المرجع ذاته، ص 42.

- «أسّس سنة 448هـ لجنة للتخطيط لنظام التعليم ووضع برامجه، اللجنة التي كان فيلسوفنا من بين أعضائها، كما ذكرنا»، ص43. المرجع ذاته.

5- المرجع ذاته، ص47.

- النص الذي يورده عبد الواحد المراكشي في المعجب عن هذا اللقاء مع الأمير المتنوّر بحضور الفيلسوف ابن طفيل إنَّما يطرح كما يقول الجابري: «مشكلة يتوقف حلها على فهم مسيرة ابن رشد العلميَّة وعلاقته بملوك الموحدين وأمرائهم، يتعلق الأمر بتاريخ هذا الاستقبال...»، ص 47. المرجع ذاته.

6- «كلا، إنَّ اللقاء بين ابن رشد و«الأمير» تمَّ يوم كان هذا الأخير والياً على إشبيلية، وفي السنة الأولى من ولايته»، ص 48، المرجع ذاته.

7- يقول الجابري: «نستطيع من بعض نصوص فيلسوفنا أن نستشفّ رضاه عن السياسة الثقافيَّة لهذا الأمير المتنور والثناء عليها [...] فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له»، ص49-50، المرجع ذاته.

8- المرجع ذاته، ص51.

9- الجابري (محمَّد عابد)، المثقفون في الحضارة العربيَّة. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1995، ص119.

10- المرجع ذاته، ص119-120.

وبالضدّ من هذا اتَّجه مسار الثقافة والفلسفة في الأندلس اتجاهاً مغايراً في عهد يعقوب المنصور الذي عرف عصره «أزمة مستديمة»[11]، في مبتدأها قام بإخفاء وفاة أبيه حتى يرتّب أمر الولاية والبيعة؛ بل الأدهى من ذلك حتى «يفرض نفسه على إخوته وأهل الدولة كأمر واقع»[12]. ومن الشواهد على تغيُّر الفضاء الثقافي والفلسفي الأندلسي وانقلابه سكوت صاحب «المعجب» عبد الواحد المراكشي عن أيّ ذكر لابن رشد أو الفلسفة في زمن المنصور، حتى صار السكوت من قبل ابن رشد الحفيد. يقول الجابري معلقاً: «أمَّا ابن رشد، فنكاد لا نسمع عنه شيئاً زمن المنصور إلَّا ما يتعلق بنكبته وأسبابها»[13].

إنَّ بعض كتب التراجم والطبقات تروي حكاية محنة ابن رشد وحرق مؤلفاته والتشهير به وبالفلسفة في المنشور الصادر عن يعقوب المنصور[14] النابع، كما يروي ابن أبي أصيبعة، «ممَّا كان في قلب المنصور من ابن رشد أنَّه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلّم معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول له: تسمع يا أخي»[15]. هذا الحدث الأوَّل، أمَّا الحدث الثاني، فهو تقريب يعقوب المنصور لأبي الوليد بن رشد على غير عادته؛ إذ روى ابن أبي أصيبعة: «فلما حضر احترمه احتراماً كبيراً، وقرَّبه إليه حتى تعدَّى به الموضع الذي يجلس فيه أبو محمَّد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنتاتي...»[16]. يقول الجابري معلقاً على هذه الواقعة أو الحدث: «وواضح أنَّ ابن رشد لم يكن قد عرف من قبل هذا النوع من التقدير و«التقريب» من المنصور، فضلاً عمَّا تتمّ به عبارته من أنَّه كان يرى أن ذلك الاستقبال لم يكن بريئاً، وأنَّه كان يحسُّ أنَّ المنصور يضمر له السوء. إذ لا بدَّ أن يكون على علم بالوفد الذي ذهب إلى مراكش لمقابلة المنصور حاملاً ملف اتهامه»[17]. ينجم عن هذا أنَّ الدافع وراء امتحان ابن رشد ونكبته

11- محمد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص55.

12- المرجع ذاته، ص55. لمزيد من التفاصيل: ص ص.56-57-58.

13- المرجع ذاته، ص61.

14- يقف الجابري عند متن المنشور تفكيكاً وتحليلًا لمضامينه، كي يقرَّ بأنَّ المنشور يحمل في جوفه الكثير من التناقض بين موقف المنصور وأبيه وميلهما إلى الفلسفة، وبين الهجوم عليها والانقطاع عن تعاطيها والاشتغال بها. يقول الجابري مفسراً: «كيف نفسّر، إذن، هذا التناقض الصارخ بين المواقف العمليَّة التي تواتر الخبر عنها حول ميل الخليفة أبي يعقوب وابنه المنصور إلى الفلسفة والعلوم العقليَّة وتكريس نشرها وتعميمها كاستراتيجيَّة ثقافيَّة عامَّة، بما في ذلك رفع ابن رشد فيلسوف قرطبة إلى أعلى المناصب والمراتب وتحريم الاشتغال بفقه الفروع والاقتصار على القرآن والحديث...، وبين ما ورد في منشور الخليفة منذ قيامه في «سالف الدهر» ويتهم كتبه بالبعد عن «الشريعة بعد المشرقين»[...] هذا التناقض لا يمكن تجاوزه وفهم حقيقته إلّا بالكشف عمَّا يثوي وراء عبارات لافتة للنظر وردتْ في المنشور المذكور»، ص123. محمّد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربيَّة. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1995.

-«هل يعقل أن يعاقب الخليفة المنصور، وهو على حظ كبير من العلم والثقافة، أكثر شخصيَّة علميَّة في بلاطه بمجرَّد تأويل عبارات أو نصوص يُتَّهم فيها فيلسوف قرطبة وقاضيها والفقيه المتمكن بـ«الخروج عن سنن الشريعة وإيثار حكم الطبيعة»؟»، ص124-125، المرجع ذاته أعلاه. قارن بينه وبين قول الجابري:

«إنَّ هذا يدلّ على أنَّ المنصور لم يكن على شيء من المعرفة بالعلوم، وأنَّه كان يتدخّل في النقاش على غير علم، وبصورة تضايق ابن رشد. هذا جرى بلا شك قبل محنته»، ص61. محمَّد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1998.

- يقول محمَّد بن شريفة في أمر المنشور: «إنَّ القارئ لهذا المنشور يجد أنَّه يحكم على ابن رشد ونظرائه حسب الظاهر من أمرهم وكرمهم، ولكن يحاسبهم على بواطنهم وسرائرهم، فهو يقول عن كتبهم: «ظاهرها موشح بكلام الله وباطنها مصرّح بالإعراض عن الله، ليس منها الإيمان بالظلم، وجيء منها بالحرب الزبون في صور السلم»، ص81-82: ابن رشد الحفيد دراسة وثائقيَّة، مرجع سابق.

15- نقلًا عن ص61: محمَّد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1998. يرصد ابن أبي أصيبعة سببين لنكبة أبي الوليد بن رشد: فهناك سبب خفي «وهو الحنق المتنامي في صدر المنصور بسبب عدم مراعاة ابن رشد ما يتعاطاه خدمة ملوك الأمم....»، وسبب ظاهر وجلي هو قوله: إنَّ «الزهرة أحد الآلهة».

16- نقلًا عن ص 61، المرجع ذاته أعلاه.

17-المرجع ذاته، ص61.

- «نحن نرجح، إذن، أن يكون ابن رشد قد تعامل مع المنصور من بعيد، وأنَّه لا بدَّ أن يكون قد استاء من تصرفاته، خصوصاً بعد قتل عمه وأخيه واللجوء إلى من سمَّاهم صاحب «المعجب» بـ«الصاحين المتبتلين» الذين اتخذهم «جنداً» له بدل جند القبيلة وأهل الدولة»، ص62، المرجع ذاته.

*- لا بدَّ من لفت الانتباه إلى أنَّ ابن رشد زمن المنصور انصرف «إلى الشروح الكبرى لكتب أرسطو الرئيسة»، ص62.

هو دافع شخصي ونفسي بينه وبين فيلسوف قرطبة. فهل بالفعل هذه هي حقيقة النكبة الرشديَّة؟

يقرُّ الجابري بأنَّ ما روته كتب التراجم والطبقات من أسباب هي مجرَّد تخمينات «تحاول أنْ تتلمَّس في كتب ابن رشد ما يمكن أن يكون مادَّة للتهمة الرسميَّة الغامضة التي حوكم بسببها، والتي لم تذكر بالاسم، وإنَّما هي «أشياء في مصنَّفاته»...»[18]، فبعض الروايات جعلت الأمر شخصيَّاً، كما أشرنا آنفاً، وبعضها نفسي بسبب لفظ «ملك البربر» ووقعه على المنصور ليبرّر ابن رشد بأنَّ الأمر تصحيف على القارئ، بملك البرَّين (بر المغرب وبر الأندلس)[19]، أو ترويج بعض الكتب بأنَّ قول ابن رشد إنَّ «الزهرة أحد الآلهة» في كتاب «الحيوان»[20] من أسباب نكبته.

والحال أنَّها «من التخمينات الواهية التي تكذّبها، فكتاب «الحيوان» ألفه ابن رشد في إشبيلية سنة 565هـ، كما نصَّ ذلك هو نفسه عندما كان قاضياً فيها لأبي يعقوب يوسف؛ أي ست سنوات قبل تولي المنصور الخلافة وخمسة عشر عاماً قبل هذه المحاكمة»[21]. وهناك من الباحثين والدارسين من يردّ أسباب النكبة إلى الجانب النفسي والسيكولوجي الذي يظهر في المحاسدة بين بني ربيع وابن رشد[22]، التي دفعت القوم إلى أخذ بعض التلاخيص التي يكتبها ابن رشد فوجدوا فيها عبارة الزهرة، ويبدو أنَّها هي التي حوكم بها رسميَّاً في المسجد[23]. وبعد كلّ هذه الأسباب والاعتبارات المتقدّمة، فإنَّ توجُّه وفد إلى مراكش وقطع المسافات ومشقة السفر لَيَكونُ أكبر من مجرَّد أمر «الزرافة» و«الزهرة»، إذ هو أمر يدل دلالة قوية على ذلك الصراع السياسي والإيديولوجي الحاصل بين السلطة الدينية ورأي فيلسوفنا ابن رشد، وهذا ما أقرّه الجابري بالقول: «وما نريد إبرازه هنا هو أنَّه ليس من المعقول قط أن يتكوَّن وفد يسافر من قرطبة إلى مراكش ليطلع الخليفة على عبارة كتبها ابن رشد في شأن «الزرافة» أو «الزهرة». إنَّ مثل هذا الوفد لا يلتئم ولا يبرّر سفره إلى مراكش إلَّا أمر خطير، له علاقة بـ«السياسة» و«أمن الدولة»»[24].

وعطفاً على ذلك، فالتناقض الوارد في المنشور الصادر عن يعقوب المنصور بين اتهام ابن رشد باشتغاله بالفلسفة وانغماسه في بحور الأوهام وبين موقفه منها لا يمكن تفسيره إلَّا بوجود سبب حقيقي، ألا وهو السبب السياسي، أو بعبارة أوضح: تحرير ابن رشد لمؤلف في السياسة[25].

18ـ المرجع ذاته، ص62. قارن بينه وبين ص121 المثقفون في الحضارة العربيَّة، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مرجع سابق.

19- المرجع ذاته، ص62.

20- يقول الجابري أيضاً: «ومن التخمينات المماثلة ما ذكره من أنَّ سبب النكبة قوله في بعض كتبه حكاية عن بعض الفلاسفة اليونان: «قد ظهر أنَّ الزهرة أحد الآلهة»، وهذه تهمة تكذّب نفسها بنفسها: فمحاكمة شخصيَّة علميَّة من نوع ابن رشد الفقيه القاضي لا يمكن أن تكون بسبب كلام أورده حكاية عن غيره. ومعلوم أنَّ «حاكي الكفر ليس بكافر»»، ص63. المرجع ذاته. قارن بينه وبين: المثقفون في الحضارة العربيَّة، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مرجع سابق، ص129.

21- المرجع ذاته، ص62-63.

22- نقلًا عن ص64، المرجع ذاته.

23- المرجع ذاته، ص64.

24- المرجع ذاته، ص64.

- يقول الجابري: «فهل كان أصحاب هذا التأويل، مهما بلغ حقدهم على ابن رشد، يتجشَّمون أعباء السفر من قرطبة إلى مراكش لإبلاغ الخليفة بذلك، وهم يعلمون سلفاً مكانته عنده ومقامه ومنزلته في المجتمع والدولة؟»، ص125: المثقفون في الحضارة العربيَّة. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مرجع سابق. نفهم من هذا أنَّ الأمر الخطير الذي دفعهم إلى السفر هو إطلاع الخليفة على استصدار ابن رشد كتاب (الضروري في السياسة) المليء بنقد الدولة الموحدية وسياستها؛ فهو الكتاب الذي قال عنه الجابري إنه «مفتاح القضيَّة كلها». المرجع السابق أعلاه، ص123.

-قارن بين هذا القول وقول أحمد شحلان: «وأرجعت أسباب المحنة إلى كتاب خاص وضعه ابن رشد لم يصلنا في أصله العربي ولا هو معروف في تراثنا ولا عند من اشتغل بالفكر الرشدي قبل اهتمام الفرنسيين به، ومن اهتمَّ بهذا الكتاب فيهم قليل. والكتاب هو جوامع سياسة المدينة لأفلاطون»، ص8. أبو الوليد بن رشد، جوامع سياسة أفلاطون (الضروري في السياسة)، أعاده إلى العربيَّة عن العبرانيَّة أحمد شحلان، الرباط، مطبعة الرسالة، الطبعة الثانية، 2014.

25- يرى الجابري أنَّ محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد كان وراءهما دافع سياسي. راجع التفاصيل، ص131: المثقفون في الحضارة العربيَّة، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مرجع سابق.

- «يقول صاحب «الذيل والتكملة» في سياق عرضه لما قيل عن أسباب نكبة ابن رشد: «ويذكر أنَّ من أسباب نكبته اختصاصه كتابه هذا الذي بين أيدينا، وبالتالي

ويستفاد من هذا أنَّ «النصَّ الوحيد الذي لابن رشد في السياسة هو كتاب جوامع سياسة أفلاطون، وهو عبارة عن شرح موجز لكتاب جمهوريَّة أفلاطون»[26]. فتحرير هذا النصّ لم يكن خارج السياقات الاجتماعيَّة والسياسيَّة المشهودة، حيث كان أبو يحيى «قد اتَّصل برجالات الأندلس وأعيانها يطلب مساندتهم وتأييدهم في مسعاه للخلافة عندما كان المنصور طريح الفراش»[27].

لقد كان قول صاحب «المعجب» دالًّا وقويًّاً على خطورة الوضع السياسي والفكري في الأندلس والمغرب: « [...] فجعل يتلكَّأ في خروجه ويبطئ، تربُّصاً به وطمعاً في وفاته...». وهذا فضلاً عن أنَّ ابن رشد كتب الضروري في السياسة بطلب من الأمير أبي يحيى، وهو يقول في خاتمة الكتاب: «أعانكم الله على ما أنتم بصدده، وأبعد عنكم كلَّ مثبط بمشيئته وفضله»[28]. يقول الجابري معلّقاً: «ولا يمكن أن تكون الشخصيَّة التي طلبت منه «الضروري في السياسة» غير الأمير أبي يحيى نفسه عندما بدأ في الدعوة إلى نفسه بالأندلس إثر مرض المنصور سنة 587هـ، وأيضاً لا نعتقد أنَّ «ملف الاتهام» الذي حمله الوفد القرطبي إلى المنصور كان شيئاً آخر غير أوراق من هذا الكتاب، يندّد فيها فيلسوف قرطبة باستبداد الحكَّام في بلده وزمانه»[29]. ومن ذلك الأمر، كانت نكبة ابن رشد الذي لم يكن بمفرده؛ بل «نكبة مجموعة من الشخصيَّات لا شكَّ أنَّها كانت من بين الأعيان الذين اتَّصل بهم أبو يحيى عندما كان يدعو لنفسه أثناء مرض أخيه المنصور»[30].

فالأمير يحيى هو الذي طلبه منه عندما كان يتهيَّأ للخلافة أثناء مرض المنصور، وأنَّه هو الذي يخاطبه ابن رشد في آخر هذا الكتاب»، ص38. أبو الوليد بن رشد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربيَّة الدكتور أحمد شحلان مع مدخل ومقدمة تحليليَّة وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمَّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، الطبعة الثالثة، 2011.

26- محمَّد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربيَّة، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1995، ص 131. يقول جمال الدين العلوي: «ولكنَّ الأمر الذي لا يستقيم مع الجوامع ولا مع التلاخيص هو أنَّ ابن رشد لم يخرج مؤلفه هذا في عشر مقالات، وهي عدد مقالات كتاب السياسة (الجمهوريَّة) لأفلاطون. كما جرتْ بذلك عادته في جوامعه وتلاخيصه وشروحه باستثناء جوامع ما بعد الطبيعة. ومن ثمَّ يظلُّ الشكّ قائماً حول العنوان أو الاسم الذي سمَّى به ابن رشد مؤلفه هذا، وإن كان ما ذكره البرنامج والذيل ممَّا يمكن أن يطمئن إليه في هذا الباب»، ص16-17: جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1986.

27- محمَّد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1998، ص66.

28- «هناك فعلًا في آخر الكتاب عبارات: الإهداء» إلى شخص ذي منزلة رفيعة يثني عليه ابن رشد ثناء زائداً، ولكنَّه لا يسمّيه، فمن عساه يكون هذا الشخص؟ [...] ولمَّا كان من المستبعد أن يكون المخاطب هو الخليفة نفسه، لخلو الإهداء ممَّا يدلَّ على ذلك [...]، فإنَّنا نرجّح ترجيحاً يقترب إلى اليقين أنَّ الشخص المخاطب في «الإهداء» أعلاه هو أبو يحيى أخو المنصور»، ص147-149. محمَّد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربيَّة، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1995.

29 - المرجع ذاته، ص66. قارن بينها وبين ص152 في: المثقفون في الحضارة العربيَّة، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مرجع سابق.

يقول الجابري: «فابن رشد لم يحاكم ولم تصادر كتبه ولم تحرق بسبب «الدّين» الذي اتخذه خصومه غطاء ظلماً وعدواناً، كما جرت بذلك عادة المستبدّين وسدنتهم، وإنَّما حوكم بسبب هذا الكتاب الذي أدان فيه الاستبداد بدون هوادة»، ص66-67.

30- محمَّد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربيَّة، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1995، ص152.

- «ولكنَّ المنصور شفي من المرض، فاستدعى أخاه أبا يحيى وأعدمه، وكان ذلك سنة 589هـ»، ص65: محمَّد عابد الجابري ، ابن رشد، سيرة وفكر. دراسة ونصوص، مرجع سابق. قارن بينه وبين قول بن شريفة في السياق ذاته: «[...] وقد بقيت صلة ابن رشد بالسيد أبي يحيى محسوبة عليه حتى بعد نقل هذا السيد من قرطبة وتعيينه والياً على إشبيلية، وذلك قبل نهايته المأساويَّة سنة 587هـ»، ص56-57: محمَّد بن شريفة، ابن رشد الحفيد. دراسة وثائقيَّة، منشورات النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1999.

يقول الجابري في معرض قتل المنصور لمعارضيه: «ثمَّ إنَّ المنصور بعث يستدعي المتمرّدين: أخاه أبا جعفر وعمَّه أبا سليمان إلى مراكش العاصمة، فلما وصلا قتلهما، ونكَّل بغيرهما ممَّن كانوا معهما، وكان ذلك سنة 583هـ...»، ص150: المثقفون في الحضارة العربيَّة، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مرجع سابق.

- كان الجابري غير مقتنع بفرضيَّة أنَّ «الضروري في السياسة» هو سبب نكبة ابن رشد. يقول أحمد شحلان: «لم يعترض على فرضيتي من أعضاء اللجنة المذكورة التي ناقشت [...] إلّا الأستاذ محمَّد عابد الجابري، فهو وحده رفض أطروحتي هاته، وقال إنَّه فكَّر معي طويلاً، وقارن بين تاريخ كتاب جوامع سياسة أفلاطون وتاريخ المحنة، فوجد فرقاً زمنياً طويلاً بين الحدثين جعله لا يقبل الافتراض [...]،

أعتقد أنَّ من الصعب أن نقبل قول الجابري، متى قرأنا تاريخ المذاهب والإيديولوجيَّات؛ بأنَّ أبا الوليد عندما حرَّر كتاب «الضروري في السياسة» لم يكن متواطئاً مع أبي يحيى، وأنَّ خطاب ابن رشد هو خطاب رجل خالي الذهن من أيَّة طموحات سياسيَّة راهنة؛ لأنَّ فيلسوف قرطبة، وإن كان يطلُّ على السبعين من عمره، كان مع المدينة العادلة؛ مع من يقوم بها ويرعى شؤونها، وإلَّا كان النص المكتوب لا فائدة منه ولا غاية ترجى به[31].

وبذلك، لا إخال أنَّ لفظ الضروري عند ابن رشد كما يرد في المنطق والأصول هو إنقاذ الأجود والأصلح. لكنَّ رهان السلطة كان حرق كتب الفلسفة إخفاء منها للكتاب المقصود بالذات[32]. وعطفاً على هذا، جاء العفو من الخليفة المنصور، ورفع أسباب نكبة ابن رشد الحفيد التي لم تدم إلَّا نحواً من سنتين أو ثلاث (593هـ-595هـ)، ما جعلها أمراً ظرفيَّاً[33]، لكنَّ انعكاساتها على مصير الفلسفة والمشتغلين بها يكادُ يكون خطيراً في الغرب الإسلامي.

ثانياً: محنة ابن رشد الحفيد...وفرضيَّة تعدُّد الأسباب

يلفت محمَّد بن شريفة انتباهنا إلى خطورة إغفال تواريخ مراحل حياة ابن رشد الحفيد؛ وذلك لأنَّها تُسهم أيَّما إسهام في تكوين صورة دقيقة عن سيرة فيلسوف قرطبة ومساره الفلسفي والسياسي. يقول الرجل: «وإذا كان أصحاب كتب التراجم قد غفلوا أو أغفلوا تواريخ مراحل حياة ابن رشد وسنوات وظائفه، فإنَّ من حسن الحظ أنَّ ابن رشد أشار إلى بعض الأحداث في كتبه وذكر بعض التواريخ فيها، وكان ينصُّ في آخرها على تاريخ الفراغ من تأليفها»[34].

وبيان ذلك أنَّ معرفة تاريخ استقبال عبد المؤمن للوفد القرطبي سنة 546هـ، الذي يرجّح ابن شريفة أنَّ أبا الوليد كان ضمن هذا الوفد، وتاريخ استدعاء أمير المؤمنين ابن رشد إلى مراكش سنة ثمانٍ وسبعين بسبب مرض الخليفة يوسف، ثمَّ سنة إقامة فيلسوفنا في مراكش إلى سنة 579هـ ؛ «وفي هذه السنة قام الخليفة بتعيينات جديدة للولاة والقضاة بالأندلس، وكان من بينها تولية ولده أبي يحيى مدينة قرطبة برغبة أبي الوليد بن رشد، ويذكر ابن عذاري الذي سجَّل هذه التعيينات أنَّ الخليفة «ولّى أبا الوليد ابن رشد قضاء قرطبة»[35]، هذا الأمر الذي سوف يكون له الأثر البليغ في آخر حياة ابن رشد»[36].

من الواضح أنَّ أبا الوليد كان يرى «في هذا الأمير أملاً يرفع من شأن قرطبة، وقد كان شيء من هذا، فقد بنى بها قصراً تأنَّق

وتمرُّ أيام ويسرُّني أن تصبح فرضيتي التي رفضها الأستاذ محمَّد عابد الجابري هي الفرضيَّة التي يبني عليها أبحاثه في هذا الموضوع.

31- محمَّد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1998، ص67. انظر أيضاً ص39. أبو الوليد بن رشد، جوامع سياسة أفلاطون (الضروري في السياسة)، أعاده إلى العربيَّة عن العبرانيَّة أحمد شحلان، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الثانية، 2014.

32- المرجع ذاته، ص153، كتابه المثقفون في الحضارة العربيَّة، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (1995)، وكتابه ابن رشد سيرة وفكر (1998)، ص 10. أبو الوليد بن رشد، جوامع سياسة أفلاطون (الضروري في السياسة)، أعاده إلى العربيَّة عن العبرانيَّة أحمد شحلان، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الثانية، 2014.

- يقول شحلان أيضاً: «أمور نسبها الأستاذ محمَّد عابد الجابري، نسي أن يشير إلى مناقشتها ورفضه للفرضيَّة إطلاقاً. ونسي أن يشير في مصادره إلى أطروحتي التي اقترحت عليه أن تنشر ضمن المشروع الذي كان يشرف عليه في مركز دراسات الوحدة العربيَّة، فأخبرني بأنَّ المركز لا يهتمّ بمثل هذه الدراسات. ونسي أن يشير إلى أوَّل ما قرأ من سياسة أفلاطون كان من المقتطفات التي ترجمتها من العبريَّة إلى العربيَّة في أطروحتي، وكانت أوَّل مرَّة تخطّ بلغة عربيَّة، وتحدث هو عن ترجمة إنجليزيَّة مجهولة عمَّن! ولم يزد، ونسي أن يذكر أنَّه تراجع عن رفضه ذاك المشار إليه»، ص10: المصدر ذاته.

- يشير جمال الدين العلوي إلى تاريخ تأليف جوامع سياسة أفلاطون، على وجه التقريب، سنة 572هـ وهي السنة التي أنهى فيها كتاب الأخلاق لأرسطو، ص18. جمال الدين العلوي، المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986.

33- محمَّد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربيَّة، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ط1، 1995، ص122.

34- محمَّد بن شريفة ،ابن رشد الحفيد، دراسة وثائقيَّة، الدار البيضاء: منشورات النجاح الجديدة، ط1 1999، ص 51.

35- المرجع ذاته، ص55.

36- المرجع ذاته، ص 55.

في بنائه، وقد وصفه الشعراء، وتحدث عنه المؤرّخون»[37].هذا كلّه من شأنه أن يبرز لنا علاقة ابن رشد الفيلسوف بالسلطة السياسيَّة التنويريَّة المتمثلة في أبي يحيى ووالده[38]. لكن بعد وفاة الخليفة يوسف أخذ المنصور البيعة والولاية، وقد «استدعى لذلك من يطمئن إلى موافقته، وأضرب عن تعريف من اتهم في صفاته وشكّ في وفائه، فتمَّت البيعة الخاصَّة أوَّلاً، ثمَّ كانت البيعة العامَّة التي حضرها الجميع، ومنهم إخوة الخليفة الجديد...»[39]. من ثمَّة، كما يقول بن شريفة، «يبدأ فصل جديد من حياة ابن رشد، فقد مات حامية الخليفة يوسف، وأخذت الدسائس تحاك حوله، وكان منها صلته بالسيد أبي يحيى الذي قيل إنَّه يطمح إلى الخلافة التي فاز بها أخوه في الظروف المشار إليها، ثمَّ أصبح بعد ذلك يرى أنَّه أحقُّ بها عندما يموت أخوه...»[40].

أورد محمَّد بن شريفة ما ذكرته كتب التراجم والطبقات في أسباب محنة ابن رشد الحفيد (520هـ -595هـ/ 1126م - 1198م)؛ إذ ذهب عبد الواحد المراكشي إلى أنَّ «أكبر أسبابها عبارة وردت في شرح كتاب الحيوان، وهي قوله عند الحديث عن الزرافة»[41]، وقد رأيتها عند ملك البربر. يتبيَّن لنا أنَّ الجابري، كما ذكرنا آنفاً، قد ذهب إلى بيان أنَّ تأليف كتاب الحيوان كان سنة 556هـ؛ أي ست سنوات قبل تولّي المنصور الخلافة، لبيان تهافت رواية «صاحب المعجب». وهو الأمر الذي لم يسكت عنه محمَّد بن شريفة. في الوقت الذي فصَّل فيه هذا الأخير القول في لفظ «البربر» بقوله: «فكلمة البربر لم تكن ذات حساسيَّة أو معنى قدحي، بدليل أنَّ الشاعر المغربي ابن حبوس يكرّرها في ذمّ ابن عطية لما نكب، فيقول:

أندلسي ليس من بـــــربـر   يختلس المُــلك من البربر

لا تُسلم البربر ما شيّدت   بالمَلك القيسي من مفخر»[42].

بل الأكثر من ذلك أنَّ أبا الوليد سبق له أن استعمل لفظ «البربر» في عدد من كتبه، منها تلخيص الخطابة. يقول: «إنَّ الغضب إنَّما يكون على الأشخاص مثل زيد وعمر أو أقوام محصورين بالعدد. وأمَّا البغضة والعداوة؛ فإنَّها تكون للجنس، فإنَّا نبغض البربر ويبغضوننا»[43]. وانتقل محمَّد بن شريفة إلى أنَّ من أسباب محنة ابن رشد الحفيد حكايته في أنَّ «الزهرة كأحد الآلهة»، ويتولَّد عن هذا أنَّه كان أساس صكّ الاتهام، واتهام ابن رشد بما اتهم به من الاشتغال بالفلسفة وعلومها. والحقيقة أن الدافع الحقيقي في محاكمة أبي الوليد هو دافع سياسي؛ أي نقده للاستبداد الموحدي لهذا الغرض تم طلبه في مجلس المنصور[44]. يقول محمَّد بن شريفة ملمّحاً إلى أنَّ الأمر فيه مكيدة وظلم: «ذلكم هو مضمون خبر المحنة كما ساقه مؤرخ دولة المنصور، ويفهم من ثناياه أنَّ هذا المؤرخ الإشبيلي كان متعاطفاً مع ابن رشد ومتأثراً لما حلَّ به»[45]، بل سرعان ما رأى بن شريفة أنَّ أمر المنافسات والخصومات بين الأعلام من الأمور المشهودة في العصور التاريخيَّة، والشاهد على هذا شكوى ابن زُهر كبير أطباء المنصور من أبي بكر ابن الجد، ويقال إنَّ ابن زهر كان سبباً في نكبة ابن زرقون و«غيره من فقهاء الفروع، وابن يوجان كان يعادي ابن زهر، ويقال إنَّه احتال في سمّه، وكان بين ابن زهر هذا وابن رشد منافسة واضحة»[46].

37- المرجع ذاته، ص56-57.

- «وكان ابن رشد هو الذي طلب من الخليفة يوسف بن عبد المؤمن أن يعيّن ولده أبا يحيى على قرطبة، وأن يكون معه قاضياً، وكان هذا التعيين في سنة 579 هـ كما تقدَّم»، ص63، المرجع ذاته.

- «ولا نعرف سرَّ رغبة أبي الوليد في هذا السيد، فهل كان والده من محبّي الفلسفة؟ وتدلُّ الإشارات الموجودة أنَّه كان ذا همَّة عالية ومحافظة على النواميس الشرعيَّة وعناية بالبنيان والعمران...»، ص56-57: المرجع ذاته.

38- المرجع ذاته، ص51-52. قارن: ص41: ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1998.

39- المرجع ذاته، ص56.

40- المرجع ذاته، ص56-57.

41- المرجع ذاته ص60.

42- المرجع ذاته، ص60.

43- القول لأبي الوليد بن رشد من تلخيص الخطابة، نقلًا عن ص60: محمَّد بن شريفة، ابن رشد الحفيد. دراسة وثائقيَّة، مرجع سابق.

44- المرجع ذاته، ص60-61.

45-المرجع ذاته، ص61-62.

46- المرجع ذاته، ص62. يقول بن شريفة: «ومن خصوم ابن رشد الذين كان لهم -فيما يذكر ابن الأبار- أثر قوي في محنته، فقيه مغربي يدعى عبد الرحمن بن زكرياء الرجراحي»، ص71: المرجع ذاته. وأيضاً: «وثمَّة فقيه قرطبي آخر دفعه الحسد والطموح إلى التشكيك في فقه أبي الوليد، هو أبو الحسن محمَّد بن

ويستفاد من هذا أنَّ الخليفة المنصور قد دافع عن ابن زهر بقوله كما يروي عيون الأنباء: «ووالله لو أنَّ جميع أهل الأندلس وقفوا قدّامي وشهدوا على ابن زهر بما في المحضر لم أقبل قولهم لما أعرفه في ابن زهر من متانة دينه وعقله»[47]. ثمَّ يأتي تعليق بن شريفة: «فهل نفهمُ من هذا أنَّ المنصور قبلَ المحاضر التي رفعت بابن رشد لخفَّة دينه وعقله؟ لا نظن ذلك، ولكن حالة ابن رشد تختلف عن حالة ابن زهر. فابن رشد كان يجاهر بالاشتغال بالفلسفة ولم يكن يخافت بها كابن زهر»[48].

وبهذا الاعتبار، أرى أنَّ المحنة لم تكن مخصوصة بأبي الوليد بن رشد؛ فقد طالتْ بعض تلامذته ومنهم: أبو عبد الله بن إبراهيم المعروف بالأصولي، وأبو جعفر أحمد بن جرج الذهبي، وأبو العبَّاس الجراوي، وأبو الربيع الكفيف، وأبو القاسم محمَّد بن التجيبي المرسي...[49]. فهذه الإشارات والوقفات عند أسماء تلامذة ابن رشد الحفيد وأتباعه إنَّما كانت في غاية الأهميَّة، وذلك لرسم مسالك جديدة من البحث والفحص عن مصيرهم وأثرهم وعلاقتهم بفيلسوف قرطبة[50].

ومن المرجّح أنَّ من أسباب محنة ابن رشد الحفيد انتقاده الشديد لفقهاء الفروع والأشعريَّة الكلاميَّة[51] في كتب: «الكشف» و«فصل المقال» و«تهافت التهافت»، بل أكثر من ذلك تحرير فيلسوف قرطبة لمؤلّف «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في سياق دعوة المنصور التي أمر فيها بمنع كتب الفروع وطرق باب الاجتهاد من خلال الكتاب والحديث والإجماع. يقول بن شريفة في هذا المعرض: «ولهذا نرى أنَّ كتاب بداية المجتهد قد يكون ألّف في ظلّ هذا التوجُّه الرَّسمي ليكون بديلاً لكتب الفروع التي منع استعمالها وتداولها وأحرق منها في الحواضر الأندلسيَّة والمغربيَّة، ولا يذكر ابن رشد أنَّه ألّف بتوجيه أو تكليف، ولكن صنيع الكتاب يوحي بذلك، وفيه عبارات تدلُّ على ذلك»[52].

زرقون»، ص70، المرجع أعلاه.

- جرت مناظرة بين ابن رشد وابن زهر، فقال ابن رشد لابن زهر: «ما أدري ما تقول، غير أنَّه إذا مات عالم إشبيلية فأريد بيع كتبه، حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة، فأريد بيع آلاته حملت إلى إشبيليَّة»، ص62، نقلاً عن المرجع المذكور أعلاه.

- يقول محمَّد بن شريفة عن علاقة ابن رشد بابن زهر: «ولا نعرف كيف كانت معاملة ابن زهر لابن رشد خلال محنته، وكلّ ما نعرفه أنَّه كان المفوض من الخليفة المنصور بجمع كتب الفلسفة من عمد الكتبيين وغيرهم»، ص63. يقول الجابري: «وينصح ابن رشد قارئه الذي يريد النظر في الأمور الجزئية (أي التطبيقية) في الطب بأن ينظر في كتاب التيسير لصديقه أبي مروان بن زهر»، ص134، محمَّد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربيَّة. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1995.

- لمزيد من التفاصيل عن موقف معاصري ابن رشد من محنته، ص ص75 إلى 77 : محمَّد بن شريفة ،ابن رشد الحفيد. دراسة وثائقيَّة، مرجع سابق.

47 - نقلًا عن ص63، ابن رشد الحفيد، دراسة وثائقيَّة، مرجع سابق.

48- محمَّد بن شريفة، ابن رشد الحفيد، دراسة وثائقيَّة، منشورات النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص63.

- «فقد روى ابن الطيلسان تلميذ ابن رشد أنَّه بقي في قرطبة، وكان يحضُّ الناس بالمسجد الجامع على الجهاد في سبيل الله»، ص64-65، المرجع ذاته.

49- المرجع ذاته، ص65-66. يتحدَّث محمَّد بن شريفة عن أثر محنة ابن رشد وانعكاساتها: « [...] ونُفِي ابن رشد -فيما قيل- من قرطبة إلى أليسانة، ونفي الأصولي إلى أغمات، ولجأ ابن جرج إلى صاحبه السيد أبي الحسن والي غرناطة»، ص 66 . للمزيد من الاطلاع: تأثيرات ابن رشد في تلاميذه، من ص 232 إلى 244، من ابن رشد الحفيد، دراسة وثائقيَّة، مرجع سابق. ويقول أيضاً: «وقد حصل لابن مضاء القرطبي مثل ما حصل لابن رشد مع أهل قرطبة»، ص 68، المرجع ذاته.

- انظر كذلك قول الجابري: «ولا شكّ كذلك في كون الشخصيَّات التي نكبت مع ابن رشد بدعوى اشتغالهم بـ«علوم الأوائل» إنَّما نكبتْ للسبب نفسه علاقتهما بأبي يحيى الذي كان قد اتصل برجالات الأندلس وأعيانها يطلب مساندتهم وتأييدهم في مسعاه للخلافة...»، ص66. محمَّد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1998.

50- يمكن الاستئناس بقراءة فؤاد بن أحمد لكتاب: ابن رشد الحفيد دراسة وثائقيَّة (1998) التي عنونها بـ: ابن رشد الفيلسوف: السياق والامتداد، منشور في موقع مؤمنون بلا حدود، 2015.

Dominique Urvoy: «Les disciples du philosophe sont dispersés comme des captifs de guerre nous avons vu que les uns lui restent fidèles mais que d'autres le rejetteront.», p.180: Averroés les ambitions d'un intellectuel musulman, Flammarion1980.

51- محمَّد بن شريفة، ابن رشد الحفيد، دراسة وثائقيَّة، منشورات النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص71. انظر أيضاً سخرية ابن رشد من فقهاء الفروع، ص ص71-72، المرجع ذاته.

52- المرجع ذاته، ص72.

وهذا هو الذي جعل بن شريفة يقرُّ، على غرار الجابري، بالقول إنَّ أمر المحنة كان: «أشبه بتمثيليَّة من بعض الوجوه، وكأنَّما اضطر إليها المنصور لإرضاء العامَّة مؤقتاً...»[53]، فـ«تراجع المنصور هو أكبر دليل على أنَّ المحنة كانت أمراً ظرفيَّاً؛ لأنَّه بعد وصوله إلى مراكش نزع عن ذلك كلّه وجنح إلى تعلّم الفلسفة، وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للإحسان إليه والعفو عنه»[54]. وينتجُ عن هذا كلّه أنَّ مسألة المحنة أو نكبة ابن رشد الحفيد لم تكن بالأمر الذي يستحقُّ المبالغة في الكلام عنها وتهويلها[55].

والحقّ أنَّ أسباب محنة ابن رشد الحفيد لدى محمَّد بن شريفة هي أسباب متعدّدة؛ فـ«بعضها اجتماعي يرجع إلى التنافس بين الأسر والتحاسد بين الأفراد، وبعضها الآخر ديني يتعلق بالاختلاف المذهبي والعقدي، وبعضها الأخير سياسي»[56] يظهر في ما ورد «في ترجمته لجمهوريَّة أفلاطون من تعقيبات تتعلق بنظام الحكم في الأندلس على عهده، ويشمُّ من بعضها انتقاد حكم الموحّدين في زمنه، مع أنَّ الكتاب مهدى إلى يعقوب المنصور»[57]، ثمَّ ليردّها المؤلف إلى أزمة الدولة وسياسة الموحّدين المتقلّبة التي تتجلّى في امتحان المنصور فقهاء الفروع، ثمَّ العفو عنهم، وامتحان الفلاسفة والرجوع إليهم، وامتحان الصوفيَّة، إلى أن ترك ما كان فيه، وتجرَّد وساح في الأرض[58].

يستفاد من جميع ما تقدَّم أنَّ محمَّد عابد الجابري قد ذهب إلى تقرير فرضيَّة علاقة محنة ابن رشد الحفيد بالقول السياسي الذي تبلور في «الضروري في السياسة»، وهو كتاب في السياسة في نقد الاستبداد والتسلط[59]، الذي عرفه عهد يعقوب المنصور؛ وهو كتاب جاء في معرض تحرُّك أبي يحيى ومسعاه للخلافة بعد مرض أخيه المنصور. في المقابل يتبيَّن لنا أنَّ محمَّد بن شريفة لم يكن يشغلهُ نقد الروايات الواردة في كتب التراجم والسير إلَّا لماماً، ورميها بالتخمينات الواهية كما هو الأمر عند الجابري؛ بل كان يرغب صاحب «ابن رشد الحفيد دراسة وثائقيَّة» وضع اليد على معطيات تاريخيَّة هائلة كي تساهم في فهم وتعقل محنة أبي الوليد. من ذلك نستشعر حذر الرجل من إصدار الأحكام والتأنّي في البحث عن الغاية من وراء امتحان المنصور لأبي الوليد بن رشد؛ إذ لم يسلّم ابن شريفة على وجه القطع بأنَّ الأمر سياسي، فارتأى فرضيَّة تعدُّد الأسباب، من قبيل نقد ابن رشد للمالكيَّة وفقهاء الفروع، ونقد الأشعريَّة والسخرية منهم.

من المعلوم أنَّ محمد بن شريفة قد نبَّه إلى منزلة جوامع سياسة

- يذكر محمَّد بن شريفة أنَّ أبا الحسن علي بن القطان هو الذي كُلّف من المنصور بوضع مؤلف: الإقناع في مسائل الإجماع. ص72-73. المرجع ذاته. يقول أيضاً: «ويبدو من الموازنة بين الكتابين أنَّ كتاب ابن رشد أدقَّ منهجاً وأوسع نفساً وأرفع مستوى، ولذلك وقع الإقبال عليه، أمَّا كتاب ابن القطان فلا نعرف منه الآن إلّا نسخة فريدة»، ص73، المرجع ذاته أعلاه.

53 - المرجع ذاته، ص 66.

54 - المرجع ذاته، ص.66-67.

55- يقول ابن شريفة: «ويبدو ممَّا تقدّم أنَّ الدارسين، ولاسيَّما من المحدثين، قد بالغوا في الكلام على هذه المحنة ولم يتبينوا طبيعتها، وحسبوها من قبيل ما وقع لبعض رجال العلم والفكر في أوروبا خلال القرون الوسطى. في حين أنَّ محنة ابن رشد اقتصرت تقريباً على محاولة إثارة الرأي العام ضده»، ص67.

56- المرجع ذاته، ص74.

57- المرجع ذاته، ص74.

- يقول بن شريفة عن الضروري في السياسة: «ضاع الأصل العربي لهذا الكتاب وبقيت ترجمته بالعبريَّة وعنها ترجم إلى الإنجليزية ثمَّ إلى الإسبانيَّة أخيراً»، ص74، الهامش 56.

- يقول جمال الدين العلوي: «إنَّ إعلان ابن رشد في الكلمات الأولى من كتابه أنَّ غرضه هو تلخيص الأقاويل البرهانيَّة من المقالات المنسوبة إلى أفلاطون في العلم السياسي وحذف ما فيها من أقاويل جدليَّة، لا يختلف عن البيان العام الذي صدر به جوامع لكتب أرسطو في العلم الطبيعي. ولكن ما يثير الانتباه بعد ذلك هو رفض ابن رشد شرح الكتاب الأوَّل من الجمهوريَّة، وبعض ما ورد في الكتاب الثاني، وكثيراً من أجزاء الكتب الأخرى، مختتماً بإلغاء الكتاب العاشر من شرحه على اعتبار «أنَّه ليس ضرورياً في هذا العلم»، والعلة في ذلك كلّه عند صاحبنا هي أنَّ ما أثبته أفلاطون في كتبه هذه لا يرقى إلى مستوى اليقين والبرهان، ومن ثمَّ فإنَّه لا يستجيب للشرط الذي شرطه على نفسه منذ البداية»، ص17. جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986.

58- المرجع ذاته، ص74.

59- شرح أبو الوليد بن رشد جمهورية أفلاطون على أساس نقد يأس أفلاطون من إقامة مدينة فاضلة «على أرض الواقع ليعلن إمكانيَّة ذلك، ليس استناداً إلى مجرَّد الرغبة والتخمين، بل الاعتماد على ما يعطيه».

أفلاطون[60]، فهو يقول: «كان ذلك من العوامل المؤثرة في محنة ابن رشد، وقد يكون منها ما ورد في ترجمته لجمهوريَّة أفلاطون من تعقيبات تتعلق بنظام الحكم في الأندلس، ويشمُّ من بعضها انتقاد حكم الموحّدين في زمنه مع أنَّ الكتاب مهدى إلى المنصور»[61]. إذ لم يقبل بن شريفة القطع بأنَّ كتاب «الضروري في السياسة» كان وراء هذا الأمر الرهيب، فكيف نفسّر أمر إهدائه إلى الخليفة المنصور وهو ينتقد نظامه؟

ولم يبلغ ممَّن درس سيرة ابن رشد الحفيد أنَّه كان من المراوغين أو المداهنين. وبالضدّ من ذلك، يقول الجابري حاسماً وقاطعاً بالبُعد السياسي: «أمَّا أن تكون الشخصيَّة التي خاطبها ابن رشد آخر الكتاب، والتي طلبت منه تأليفه، هو الخليفة المنصور نفسه، كما ذهب إلى ذلك روزنتال ومقلّدوه، فهذا ما يقول به كلُّ من له من الحسّ السياسي»[62]. وذلك ما ذهب إليه أحمد شحلان: «ويتبيَّن عند التمحيص والتأمُّل أنَّ الصور التي ذكرت لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون هي سبب المحنة العظيمة التي أحدثت رجَّة في المجتمع عندها، وأزعجت ذوي السلطان ومن حولهم ومن كان يستفيد من واقع الحال»[63].

60- إشارات تاريخيَّة في جوامع سياسة أفلاطون، ضمن ابن رشد الحفيد. دراسة وثائقيَّة، مرجع سابق.

61- محمَّد بن شريفة، ابن رشد الحفيد. دراسة وثائقيَّة، منشورات النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص74.

- يقول مصطفى بن تمسك: «ونحن نميل إلى أن نجمع كلَّ هذه العوامل التي تضافرتْ في محنة ابن رشد سواء منها السياسيَّة الظرفيَّة أم الكيديَّة والمذهبيَّة الصادرة عن الفقهاء والمتكلّمين. لكنَّنا يجب ألَّا نغفل تأثيرات تهافت التهافت على الوسط الثقافي الأندلسي والمشرقي وانتشار البرهان على الجدال»، ص 149-150. مصطفى بن تمسك، ابن رشد، السياسة والدّين بين الفصل والوصل، المركز الثقافي العربي/ مؤمنون بلا حدود، بيروت- الدار البيضاء، ط1، 2015. ويقول أيضاً: «وبالفعل كان ابن رشد في تلخيصه للجمهوريَّة مهتماً بصفة أساسيَّة بالدول المعاصرة له، تلك التي انحرفت، لا فقط عن نموذج الحكم الإسلامي الأوَّل، بل أيضاً عن نموذج الحكم الوضعي الفاضل كما شرحه أفلاطون. لذلك يضع هذه الأنظمة في عداد السياسات الجائرة...»، ص51. المرجع ذاته. قارن بينه وبين عزيز الحدادي، ص198، ابن رشد وإشكاليَّة الفلسفة السياسيَّة في الإسلام، دار الطليعة، بيروت، 2010.

Georges Vajda: «E. I. J. Rosenthal. — Political Thought in Medieval Islam, Cambridge University Press, 1958, xi, 323 p — Depuis un quart de siècle, M. R. poursuit ses recherches sur la doctrine politique en Islam ; nous avons recensé ici même son importante édition-traduction annotée du commentaire d›Averroès sur la République de Platon (cf. R.H.R., GLU, 1957, p. 112- 113)« p.255: Vajda Georges. E. I. J. Rosenthal. Political thought in medieval Islam. In: Revue de l›histoire des religions, tome 155, n°2, 1959. pp. 255 - 257.

يقول عادل خان عن المستشرق روزنتال:

«Erwin I.J. Rosenthal is a well known name for the students of Muslim Political Thought. He wasa professor at Cambridge University England. He was associated with Genizah Research Unit; an organization involved in the interpretation of Hebrew Bible. He wrote a number of articles on the Muslim medieval political thought including "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd»: Book-Review, POLITICAL THOUGHT IN MEDIEVAL ISLAM: Reviewed by Adil Khan Department of Political Science Hazara University, Mansehra, PAKISTAN, Academic Research International ISSN: 2223 - 9553. Volume 1, Issue 2, September 2011.

- أشار محمَّد بن شريفة إلى أنَّ بداية المجتهد ونهاية المقتصد من صنيع التوجُّه الرسمي لدولة يعقوب المنصور في منع كتب الفروع ومحاربة التقليد. يقول: «ولهذا نرى أنَّ كتاب بداية المجتهد قد يكون أُلّف في ظلّ هذا التوجُّه الرسمي ليكون بديلاً لكتب الفروع التي منع استعمالها وتداولها [...]، ولا يذكر ابن رشد أنَّه ألف البداية بتوجيه أو تكليف، ولكن صنيع الكتاب يوحي بذلك، وفيه عبارات تدلُّ على ذلك»، ص72. المرجع ذاته.

62- ابن رشد، الضروري في السياسة. مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبريَّة إلى العربيَّة الدكتور أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليليَّة وشروح للمشرف على المشروع محمَّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، الطبعة الثالثة، 2011، ص41.

63- ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون (الضروري في السياسة)، أعاده إلى العربيَّة عن العبرانيَّة أحمد شحلان، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الثانية، 2014، ص8. يقول أحمد شحلان كذلك: «وقد كنّا دللنا على ذلك في أطروحتنا ابن رشد والفكر العبري الوسيط، وقلنا إنَّ سبب نكبة ابن رشد هو هذا النقد الصريح لدولة السادة الموحدين في هذا الكتاب. وما وافقنا الدكتور محمَّد الجابري أثناء مناقشته لأطروحتنا في رحاب كليَّة آداب الرباط على هذا الرأي، ثمَّ تبنَّاه

وعلى الجملة، يتحصَّل لنا من جميع ما تقدَّم، أنَّ محمَّد عابد الجابري يبرهن على فرضيَّة علاقة تاريخ المحنة بتاريخ تحرير جوامع سياسة أفلاطون (الضروري في السياسة)؛ إذ رصد لنا السبب المباشر لقضيَّة ابن رشد ونكبته المتمثل في نقده أشكال التسلّط وتحوُّل السلطة السياسيَّة في عهد المنصور الموحّدي من المدن الإماميَّة إلى مدن الغلبة[64]. وأمَّا قول محمَّد بن شريفة، فقد هوَّن من أمر محنة ابن رشد الحفيد، وردَّها إلى تداخل العوامل المؤثرة الاجتماعيَّة والنفسيَّة والشخصيَّة...، ثمَّ أكَّد بن شريفة في أكثر من موضع أنَّ محنة ابن رشد الحفيد لم تكن فرديَّة، بل جماعيَّة؛ إذ طالتْ شخصيات وأعياناً وأتباعاً لأبي الوليد بن رشد[65]. وهذا يشي بفكرة عدم المبالغة في الكلام في نكبة ابن رشد الحفيد، ولاسيَّما أنَّ يعقوب المنصور رجع إلى الفلاسفة وعفا عنهم. بيد أنَّ أثر هذه النكبة، وإنْ كانتْ، كما يقول الجابري ومحمَّد بن شريفة، ظرفيَّة ومؤقتة حيث لم تدم إلا نحو سنتين، كان خطيراً وهائلاً على الفلسفة في الأندلس والمغرب.

بالكامل فيما بعد وعدَّه من استنتاجه الخاص. انظر كتابنا ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنيَّة، مراكش، 1990، ج1، ص167-188»، راجع: الهامش 1، ص173.

64- يقول ابن رشد الحفيد: «وليس الأمر كذلك في مدينة الغلبة، إذ لا يطلب السادة فيها للعامَّة غرضاً، وإنَّما يطلبون أغراض أنفسهم وحسب. ولهذا فالتشابه الذي بين المدن الإماميَّة ومدن الغلبة إنَّما كثيراً ما يكون في تحوُّل أجزاء (طبقات) الإماميَّة (الأرستقراطيَّة) الموجودة في هذه المدن إلى (طبقة) غالبة، تزيف في مقصدها الإمامي كما هو الحال في الأجزاء الإماميَّة الموجودة في المدن الحاضرة في أيامنا هذه»، ص173. أبو الوليد بن رشد، جوامع سياسة أفلاطون (الضروري في السياسة)، أعاده إلى العربيَّة عن العبرانيَّة أحمد شحلان، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الثانية، 2014.

65- يقول محمَّد بن شريفة: «ومع ذلك فإنَّ عهد الموحّدين لا يبرأ من فترات أخذ فيها الناس بالشدَّة حماية للدولة أو حفاظاً على الوحدة المذهبيَّة، والمؤرخ الموضوعي لا يصدر أحكاماً عامَّة من خلال هذه الفترات الصعبة ناسياً ما سواها»، ص33.

لمزيد من التفاصيل: انظر: ص ص33-34-35، مقال حول التسامح الديني وابن ميمون والموحدين، منشور ضمن ندوات أكاديميَّة المملكة المغربيَّة، حلقة وصل بين الشرق والغرب أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون، أكادير، 14-16 ربيع الأوَّل سنة 1406، 27-29 نونبر سنة 1985. السفر الثاني عشر من مطبوعات الأكاديميَّة.

بيبليوغرافيا

بالعربيَّة

1. ابن رشد، أبو الوليد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، نقله عن العبريَّة إلى العربيَّة الدكتور أحمد شحلان مع مدخل ومقدّمة تحليليَّة وشروح للمشرف على المشروع محمَّد عابد الجابري، الطبعة الثالثة، 2011.

2. ابن رشد ، أبو الوليد، جوامع سياسة أفلاطون (الضروري في السياسة)، أعاده إلى العربيَّة عن العبرانيَّة أحمد شحلان، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الثانية، 2014.

3. الجابري، محمَّد عابد، ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 1998.

4. الجابري، محمَّد عابد، المثقفون في الحضارة العربيَّة، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.

5. الحدادي، عزيز، ابن رشد وإشكاليَّة الفلسفة السياسيَّة في الإسلام، دار الطليعة، بيروت، 2010.

6. العلوي، جمال الدين، المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1986.

7. بن شريفة، محمَّد، ابن رشد الحفيد، دراسة وثائقيَّة، منشورات النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999.

8. بن تمسك، مصطفى، ابن رشد. السياسة والدّين بين الفصل والوصل، المركز الثقافي العربي/ مؤمنون بلا حدود، بيروت- الدار البيضاء، ط1، 2015.

مقالات ودوريات

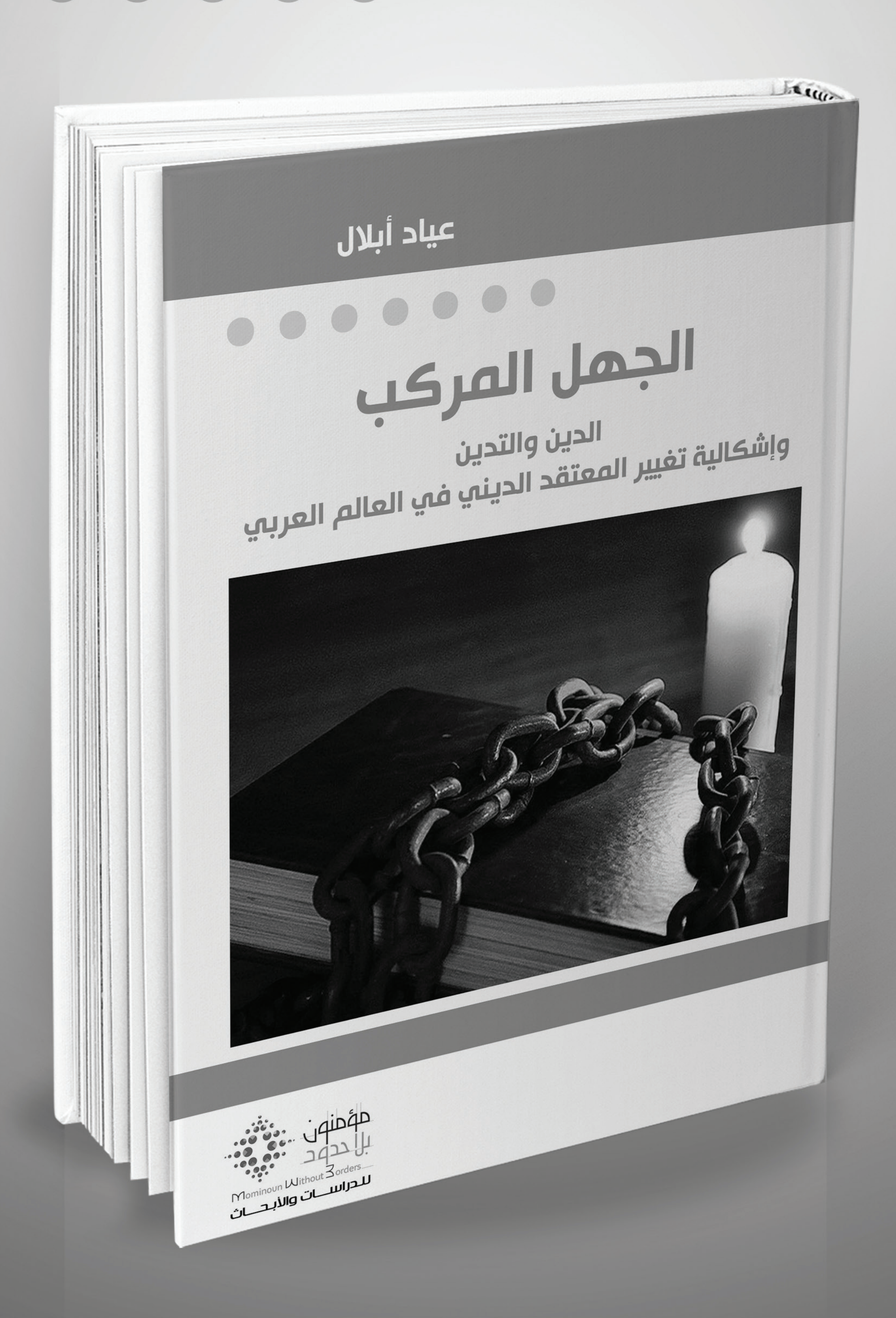
1. بن شريفة، محمَّد، حول التسامح الديني وابن ميمون والموحدين، منشور ضمن ندوات أكاديميَّة المملكة المغربيَّة، حلقة وصل بين الشرق والغرب، أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون، أكادير 14–16 ربيع الأول سنة 1406، 27–29 نونبر سنة 1985، السفر الثاني عشر من مطبوعات الأكاديميَّة.

2. فؤاد بن أحمد، ابن رشد الفيلسوف: السياق والامتداد، (قراءة في كتاب ابن رشد الحفيد، دراسة وثائقيّة لمحمّد بن شريفة)، موقع مؤمنون بلا حدود 04 أيار/ مايو 2015.

مراجع أجنبية

1. Urvoy (Dominique):Averroès les ambitions d’un intellectuel musulman, Flammarion, 1980.

2. Vajda (Georges): E. I. J. Rosenthal. Political thought in medieval Islam. In: Revue de l›histoire des religions, tome 155, n°2 1959 p p.255-257. khan(Adil),POLITICAL THOUGHT IN MEDIEVAL ISLAM: Reviewed by Adil Khan Department of Political Science Hazara University, Mansehra, PAKISTAN, Academic Research International ISSN: 2223-9553. Volume 1, Issue 2, September 2011.


عياد أبلال
الجهل المركب
الدين والتدين
وإشكالية تغيير المعتقد الديني في العالم العربي
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

الجَدّ والحفيد

عيسى الشيخ حسن*

الغزالات نائمةٌ يا بُنيّ هناك
الضّفافُ عذابْ
لم أكنْ وقتها أتقن الحلمَ
أو أحسِنُ الرَّميَ والأصدقاءْ
لم يكن ساعدي ساعدي
قلتُ من تعبٍ: يكمنُ الشعرُ للعابرين؟
قال: يمكنُ
– من وجعٍ في سؤال القرى؟
قال: يمكنُ
– من مللٍ في انتظارِ الحمام؟
قال: هذا سؤالٌ ينبّهُ نوم الغزالات يا ولدي
سوف تنصبُ فخّكَ عمّا شتاءٍ وخوفْ
لا تسلني
ولا توقظِ النصَّ يا ولدي
فتبوءَ بأحزانِ عشّاقها
الغزالاتُ من وجعِ العابرين

*

كان جدّي على عرشِهِ
حين قبّلني وبكى ... وبكيت
ثمّ قمتُ ولوّحتُ... لوّحت للبيتِ
قلت يمكن ألَّا أراهُ السّنةَ القادمةْ
«كلّ صيفٍ أجيء فنضحك مثل صديقين بينهما«منقلةْ»[1]
يشربان من طاسةٍ لبناً بارداً، ويحثّان الحصى من بيوتٍ إلى قبضةٍ
رخوةٍ، ويعاتبني: «قد غششت»، إذا فاتني ثمّ بيتٌ ولم أعطهِ
حجراً. كلّ صيفٍ أودّعه، وأعود إلى ظلّ منفى أليفْ».

*

كنتُ أخشى إذا عدتُ ألَّا أراه
وقلت سأملأُ عينيّ من وجهه... فمشيت
حينها، سال وجهٌ حزينٌ على الأفقِ
تبسّم مثل عجينٍ على الصَّاجِ
استدارَ فصار رغيفاً
سال وجهٌ... وظلّلني
فهتفتُ: الغزالاتُ (حردانةٌ)
وحمام القرى خائفٌ
وأنا... لم أعد صالحاً للرّمايةِ والأسئلةْ
لم يزل ساعدي ساعدي.

**

ليس بعد؛
تركنا الطرائدَ تعدو
وتلبس خُفَّ الأمانِ المراوغِ
كنَّا استبقنا إلى آخر السطرِ
السهامُ
الرفاقُ
غناءٌ شحيحٌ يُضوّي ويخفتُ
كلّ غدٍ خارجٍ من ضحى
وأنا الـ«عبدُ لله» أيضاً
ركضتُ
وفي جعبتي ثمَّ أنشودةٌ لا تنام

**

غفوتُ قليلاً
تشبَّثت بالسَّطر حتى تمرّ الطرائدُ
مرّت سلاقي الكتيبةِ

---

* كاتب ومترجم من سورية.

1- المنقلة: لعبة شعبيّة معروفة في بلاد الشام والعراق، مكوَّنة من قطعة خشب مستطيلة، فيها أربعة عشر تجويفاً نصف كروي تُسمَّى أبيات، على شكل صفين متوازيين، كلّ صفّ يحوي سبعة أبيات، يُدار فيها حجر صغير بحسب قوانين معروفة.

مرَّت غيومٌ
ومرَّ قليلٌ من الجندِ
كانوا يغنّون موتاً غريباً
ولم يعبأ السّطر بالدّندنات
التي نفثوها على الدّرب
ومرَّ المهرّب
يحمل بيتاً بأشجارهِ
وثلَّاجةً لا تحطّ عليها الطيور
ولم يعبأ السَّطر
وكنت انتبهتُ
«فلاحت على البُعدِ» أولى الطرائدِ
قلت: استفق يا رفيقي... وأمسكت سهمي
تثنّيتُ
ثمَّ رميت
فمالت سطور الحكايةِ عن رمي قوسي
وظلّت على السَّطر تعدو.

**

الطريدةُ من شجنٍ لم أصدهُ
ومن «عربٍ» نزلوا آخر الأغنيةْ
وأنا الـ«عبدُ لله» كنت انتبهتُ
رسمتُ سطوراً لتعدو الأغاني بعيداً عن الموتِ
بريتُ سهامي وأطلقت
أطلقت
أطلقت
أطلقت
ولم أنتظر نجمةً في الصَّباح.

ثلاث مُغامِرات

ج. م. غ. لوكليزيو
ترجمة: عبد الرَّحيم حزل*

سو

يوم أتمَّت سو سنواتها الستَّ عشرة رحلت عن بيت والديها. كانت تقطن مدينة صغيرة في الشّمال الشّرقي من الولايات المتَّحدة، ولتكن مولين، لا تزيد على شارع أوسط، تقوم على جانبيه صيدليَّة ومتاجر لأدوات الصَّيد ومطعم به مقهى وحانة، هو السيتي هول، والثانويَّة، وعلى طرفيّ ذلك الشارع محطّتان لخدمة السيَّارات، شيفرون على جانب، وشامروك على آخر، إحداهما مختصَّة بتصليح العجلات، والأخرى بميكانيكا الآلات الفلاحيَّة جون دير. في هذه المدينة ولدتْ، وفيها أمضتْ سنواتها الستَّ عشرة بين بيت والديها (الذي لم يُبدّل غير لون الموكيت مرَّة واحدة) وثانويَّة سان جون. كانت لها صديقات، وفي سنّ الثالثة عشرة، عندما أدركها البلوغ، شرعت تخرج رفقة بعض الأولاد، فلم يتحمَّل والدها كثيراً، ولا سيَّما ذلك الولد المُسمَّى إيدي، فقد كان يراه وقحاً، يميل شبهاً إلى الأفّاقين. وذات يوم وصفه بالشخص الذي لا يصلح لشيء، فردَّت عليه سو، فصفعها، لكن لم يكن ذلك هو السبب الذي لأجله قرَّرت الرَّحيل، لقد كان العالم الكبير جدَّاً، وبولين صغيرة جدَّاً. وكان ذلك الشَّارع الموضوع فوق السهل كسبيل لأجل المخلوقات الفضائيَّة، والضوضاء المصمَّة تبعثها القطارات التي تمرُّ بالليل سائرة صوب المجهول. في ذلك الوقت كانت سو قد صارت إلى ما أعرف، فتاة طويلة وقويَّة، شديدة السُّمرة، نظرتها سديدة مستقيمة، وأسنانها محكمة التنسيق. كانت تشبه والدتها، لكنَّ الحياة كانت قد أنهكت والديها، وإن لم يكن لديهما ما يشغل بالهما حقاً، مثل ذلك النبات الذي يتجعَّد وييبس في رمشة عين.

لم تكن تتفوَّه بشيء، ولا كانا هما الآخران يتفوَّهان بشيء. لكن في اليوم الذي أتمَّت فيه السادسة عشرة، وبسبب الحكاية نفسها كالعادة، دمدم والدها: «إنَّك تكلّفيننا غالياً، وينبغي لك أن تبحثي عن عمل». فتناولت سو حقيبة، ووضعت مدخَّراتها في جيب سروالها، ورحلت. لم تتفوه بشيء لأحد، ولا حتى لإيدي، فلم يكن لديها ما تقوله. استقلَّت حافلة غرايهوند إلى شيكاغو، واتَّجهت ناحية الشَّرق، فهنالك يوجد العمل. عملت سنة في فيلادلفيا نادلة في مقهى. واستطابت تلك الحياة، لكن عرضت لها مشكلات مع أحدهم، فأخذت حقيبتها، وتوجَّهت ناحية الجنوب إلى أطلنطا. اشتغلت بكلّ الأعمال، وعملت أمينة صندوق في مجمَّع عصري؛ بل عملت كذلك بائعة في مخبز فرنسي. وعندما أتمَّت التاسعة عشرة، واجتمع لها شيء من المدَّخرات راودتها الرَّغبة في أن تعود لترى والديها. فركبت حافلة غرايهوند، وفي ليلة واحدة وصلت إلى شيكاغو. انتظرت حتى الصَّباح الحافلة التي ستقلّها إلى مولين. الانتظار شيء ممل دائماً في تلك القاعات؛ فهنالك أشخاص يتقدَّمون إليها، يريدون أن يعتدوا عليها، أو يتفوَّهون نحوها بترَّهات. لقد صارت تعرف منذئذ كيف تدافع عن نفسها. فالفتاة السَّوداء التي كانت تشتغل وإيَّاها في المقهى الذي في أطلنطا أعطتها أداة لتدافع بها عن نفسها؛ تلك السكّين تضعها في حقيبتها بجانب السجائر، لكنَّها لم تُضطرّ يوماً إلى استعمالها. انطلقت الحافلة في السَّاعة الثامنة، وفي السَّاعة 9:25 وصلت إلى مولين. كانت تمطر، مشت في الشَّارع الكبير، كانت تتذكَّر كلَّ شيء. الحقيقة أنَّه لا شيء تغيَّر، فيما عدا المقهى حيث كانت تلتقي إيدي؛ فقد صار متجراً لبيع الملبّسات. اشترت شيئاً من الصّمغ، وعبرت الشارع بعد السيتي هول. كان بيت والديها الأبيض الصغير قائماً في موضعه من ذلك المنحدر المعشوشب، وصنوبره الأزرق المحترق بفعل السَّماد. سمعت صوت التلفزيون آتياً من المطبخ، هنالك حيث تتناول

---

* كاتب ومترجم من المغرب.

والدتها قهوتها وهي تضع المجاعد[1]. عندما قرعت الباب ارتفع نباح مسعور من جانبه الآخر، ففكَّرت سو: «عجباً! هل اتخذا لهما الآن كلباً»؟ قال صوت: «مَنْ هنا»؟ لم يكن صوت أمّها. فأفصحت سو عن اسمها واسم أبويها. ردَّت المرأة من وراء الباب: إنَّ أولئك النَّاس قد رحلوا منذ عام وزيادة، ولم يتركوا لهم عنواناً، ولا أحد يعرف إلى أين مضوا. تمشَّت سو لبعض الوقت في الشوارع، وهي لا تدري ماذا تفعل. كانت تمطر. لم يعد لها على أيّ حال ما تفعله في ذلك المكان، فعادت إلى محطة الحافلات، وركبت واحدة إلى شيكاغو. ومن هناك عاودت الرَّحيل باتّجاه الجَنُوب.

روزا

عندما كانت روزا صبيَّة، في زامورا (في ولاية مشيغان في المكسيك)، أدركت، في وقت مبكر جداً، أنَّها لا تشبه الجميع. كان معها في ثانوية الرَّاهبات صبايا أخريات، يلبسنَ مثل زيّها، المؤلّف من تنُّورة وصدرية كحليَّة اللون، وجوارب بيضاء قصيرة، وبذلة رماديَّة. لكنَّهنَّ لم يكنَّ ينتمين إلى عالم واحد. كنَّ يسمَّيْن هيرنانديث وأسيبيدو وغوتييريث ولوبيث وأيالا. وكنَّ جميعاً يحملن هذه الأسماء: ليتي وشابيلا ولوردز وأراسيلي، وحتى باربارا أو كاثي، عندما يكون الأبوان قد ذهبا للاستحمام في النهر الكبير، لم تكن روزا تؤاخذهما لكونهما كذلك، فلم تشعر نحوهما بشفقة ولا ضغينة، لكنَّها لم تشعر نحوهما بتعاطف أيضاً. لم يكن بمستطاعها أن تنساهما. فقد ظلَّت عمَّاتها يكرّرن على مسامعها: لا تفعلي هذا، لا تفعلي ذاك، أنت غيردوسكيَّة. لا ينبغي لك أن تقولي هذا، فالفتاة الغيردوسكيَّة لا تتكَّلم هكذا. أولئك الذين كانت تنظر إليهم برغبة بعد المدرسة كانوا أولئك الأطفال الذين يركضون للّعب في الزوكالو، أو الذين يتجمَّعون مساء أمام الحديقة الصغيرة في كنيسة سان فرانسيسكو ليمصُّوا قصب السُّكر والملبَّسات بالفُليفلة. أولئك الذين كانت تراقبهم خاصَّة، من خلال الفساتين السوداء للعمَّات، هم الأطفال البائسون في الأسمال، الذين يركضون في الشوارع كالقطط المتوحّشة والشرطة في أعقابهم. الأطفال النهَّابون المختلسون. «أوباش! بذرة مجرمين» يقول والدها. وقد يمرُّ أحدهم أحياناً أمام روزا، والشّرطة تمسك بذراعه، بوجهه المسود ونظرته الحادَّة كسكّين، لتقتاده إلى حيث لا يعلم أحدٌ، فتودعه السجن هنالك في المكسيك، عاصمة كلّ الشرور. من هاهنا تولَّدت لديها تلك الفكرة. لم تخبر أحداً بالأمر، لكنَّها كانت دائمة التفكير فيها دون انقطاع. ثم صارت الفكرة تكبر في داخلها، وتزداد قوَّة واتّضاحاً. ذات يوم سيكون لها أطفال. لن يكون لها أطفال ملاك أو موثوقون، ولن يكون لها من الأبناء من سيصيرون أطباء وصيادلة أو باعة توت. كلّا، سيكون أطفالها من أولئك النَّهابين الصّغار، ذوي الوجوه المسودة، المشعثين والمرضى، أشبه بقطط ضالَّة، أولئك الأطفال الذين لا يلهجون بغير الكلمات النابية والسباب، المتجرّئين على الكذب، والسرقة، وحتى القتل.

في السنّ الذي تكون الفتاة فيه تبحث عن زوج، كانت روزا تبحث عن الأطفال المشرَّدين. في بيت بالٍ عند أسفل الطريق، آوت عشرة، فعشرين، ثمَّ خمسين طفلاً. وها هم قد أصبحوا اليوم فوق الثلاثمئة. وقد أولت كلَّ واحد منهم تربية، ومنحته ما به يطعم ويكتسي، ومكاناً في تلك الجمهوريَّة التي أنشأتها للأطفال. علَّمتهم مهناً، ولقَّنتهم حسن التصرُّف والمسؤوليَّة. وأعطت كلَّ واحد منهم اسماً، ذلك الاسم بيردوسكو، النفيس النادر. ذلك الاسم بالغ الثّراء. إنَّ روزا هي الأمّ الوحيدة لأولئك الصبية، الذين قُذف بهم إلى رصيف المكسيك وموريليا وغوادا لاخارا. أولئك اللصوص، تلك «البذرة المجرمة». أولئك المنشقون السيمون كول، الذين التقطتهم الشّرطة كما تُلتقط الكلاب الضالّة، ثمَّ خرجوا من السجن ليدخلوا في «الأسرة الكبيرة». معهم لا تخشى روزا على نفسها من أحد. فإذا أعوزتها النقود جابت شوارع بلدات باخيو بشاحنتها الصغيرة، وجعلت تنادي في مكبّر الصَّوت بأسماء الذين لم يدفعوا، أولئك البنديخوس، أولئك البرجوازيين البخلاء. وفي أيام الاحتفالات الوطنيَّة كان أطفال روزا المنبوذون يسيرون متتابعين في الشوارع بأزيائهم الباهتة. هل تتذكَّر روزا وقت أن كانت تراقب الأطفال الضائعين، من خلال فساتين عمَّاتها السوداء، تراها تتذكَّر تصميمها، وتلك القوَّة التي نفذت إليها، ولم تفارقها أبداً؟

أليس

ولدت أليس في أواخر القرن الماضي، لأسرة ثريَّة ومتكافلة. لقد أحبَّت أبويها أكثر ممَّا قد تحبُّ أيَّ شخصٍ آخر. كانت لا تزال بعدُ صغيرة يوم أن

1- bigoudies. وهي جمع مِجعد، أداة لتجعيد الشعر وعقصه (الناشر).

وقع الدَّمار. كانت تعيش في موريس، في منأى عن زمجرة الحرب العالميَّة الأولى، فكأنَّما تعيش في عالم آخر. شرع إخوة أليس يرحلون تباعاً. مضوا ليدرسوا في لندن وفي باريس. سافروا، وتزوَّجوا في الأماكن القصيَّة. وأمَّا أليس فقد مكثت في الجزيرة. كانت هنالك أختها الواهنة المريضة. وكان هنالك أبوها وأمّها، إنَّهما شديدا الرّقة وشديدا العطب. بعد الدَّمار التجؤوا إلى بيت رائع على مقربة من فوينكس، فوق مرتفع ماطر. كانت أليس مقبلة على الحياة، تعيش بالفكر وتهوى الشِّعر. كانت أكثر من ذكيَّة، لقد كانت لامعة. فإذا تحدَّثت عن ذلك الشباب الذي انقضى سريعاً، قالت: «كنَّا نتواعد، وكان لنا أحبَّة». وقالت أيضاً: «الذَّهاب إلى فرنسا كان حلماً». غير أنَّها كانت قد رسخ في ذهنها منذ ذلك الحين أنَّها لن تستطيع أن تحيا كما يحيا سائر الخلق. شيءٌ وعته منذ أن كانت صبيَّة. فهي لن تتزوَّج، ولن يكون لها أبناء. هي التي كانت تتوق إلى الإفلات من تلك الجزيرة، لتعرف العالم وترى باريس، وتسكر من ذلك الحفل الفكري الذي كانت تتصوَّره هنالك، في خضم من المآثر التاريخيَّة والمتاحف والحدائق والموسيقا. وسرعان ما أدركت أنَّ الأمر لن يكون سوى حلم. فالحياة لعبة وجه وقفا، وقد خاب مسعاها. شيء لن يكون بمقدورها أن تتجاهله. الحياة: أختها وأبواها، وهذا العالم الهشّ المعطوب الذي هي عليه الحارسة الوحيدة. لم تكن أليس تستطيع أن تعيش حلمها، لذلك اختارت ألَّا تتبرَّم من مصيرها، ولو لبرهة من سعادة. الأخريات سيعرفن طعم السعادة. الأخريات سيحظين بأزواج، وسيرزقن بأبناء، وستكون لهنَّ بيوت تملؤها الضوضاء والحركة والاستيهامات والاحتفالات. من ذا الذي قد يحقد على فتاة فقيرة ونبيهة وشديدة الاختلاف؟ لقد أصبحت أليس تمثل في أعين الجميع الصُّورة التي كانت تريد أن يراها عليها الجميع؛ تلك المرأة الفارعة النحيلة، بنظراتها الكامدة النفَّاذة، ولباسها المتقشف على الدوام، والتي تعرف أن تبزَّ أبناء جيلها، أولئك الرّجال والنساء التافهين، في ضعفهم وبحثهم عن السَّعادة. وتصرَّمت السنون، من غير أن تنال من هذه الحميَّة، أو تنقص من حدَّة تلك النظرة. سنون الأزمة، وجشع الأثرياء الذين لا يستنكفون عن التضحية بالعالم لينقذوا أرباحهم، والحرب، والذعر الذي استولى على أولئك الذين ظلوا يردّدون: «اليابانيُّون قادمون، إنَّنا نرى سفنهم». البؤس الذي يرسف فيه الصّغار، والنساء المهجورات، والكلاب التي تنفق من الجوع، والتي كانت أليس تقاسمها القليل ممَّا تملك. المريضات بالسَّرطان، اللائي تساعدهنَّ أليس لتهوّن عليهنَّ مرارة الموت. ثمَّ توفي والداها، وكذلك توفيت أختها العزيزة عليها، بسبب صنوف الحرمان الناجمة عن الحرب. لقد كانوا هم القسم الأرقّ في أليس، وكانوا فرحها، والقلب الأرقّ الذي كان سرّها الوحيد. بلي الناس من حول أليس، وأصبحوا بدورهم سريعي العطب. وفي ضعفهم كانت أليس تستطيع أن تتبيَّن نصيبهم الرَّباني. العزلة القصوى كانت مكمن قوَّتها، فهي التي تحفظ لجسدها استقامته وقوَّته، وتحصّنه من فعل السنين، وهي التي تمنح عينيها على الدَّوام بريق الحياة. إنَّ الشرارة كامنة فيها، كمثل ينبوع ذلك الضَّوء الذي يسمح لها بأن تميّز الجمال فوق الطبيعي في تفاهات العالم، ولا تستنكف قطّ من البؤس الملازم للجنس البشري.

ليس من شكٍّ في أنَّ أليس هي أكثر من يلامس فؤادي من هؤلاء «المُغامرات» الثّلاث.



النّص صناعة للمعنى

سعيد بنگراد*

يُعدُّ النص في أبسط تعريفاته محاولةً لتسييج «كَمٍّ» معنوي يشكو من ضفاف، أو هو «فائض دلالي» يحتاج إلى وعي يستقبله ويمنحه شكلاً هو أساس وجوده، وداخله يمكن أن يتميز هذا المعنى عن ذاك. يستوي في ذلك نصُّ الشعر ونصُّ الرواية ونصُّ المسرح والصورة ومجموع الوقائع القابلة للعزل. إنَّه، في هذا وذاك، خروج عن «الممتد» في القول والسلوك والكتابة والاسترسال في كلّ شيء، ذلك أنَّ «المتَّصل» (continuum) سديم صامت، إنَّه عديم الشكل لا يمكن أن يكون مصدراً لمعنى خاص. هناك، في جميع هذه الحالات، «ضابط دلالي» هو الضمانة على وجود واقعة قابلة للوصف المستقل، وهناك في الوقت ذاته شرط «مقامي»، هو ما يُوجّه الممكنات الداخليَّة للوقائع ويَحُدُّ من انتشارها الأهوج.

وقد تكون هذه الخاصيَّة هي التي دفعت بعض المنظّرين إلى القول إنَّ القابل للتحديد في النص هو ما يقوله هو في انفصال كلي عن كلّ المضمرات الثقافيَّة المرتبطة بما يمكن أن يُنتقى من الوحدات الدلاليَّة. واستناداً إلى هذه المسلّمة رفض البنيويون الأوائل بشدَّة أن تكون للنصّ صلات بشيء آخر غير معطيات العالم الموصوف داخله، ما كانوا يسمُّونه «المحايثة» التي تقتضي فصل الوقائع الموصوفة عن محيطها وشدّها إلى «بؤرة» داخليَّة هي مصدر المعنى وغايتُه. وتلك هي القناعة التي عبَّر عنها كريماص في القرن الماضي حين أكَّد «ألّا خلاص لنا خارج النص»[1]، فليس هناك من قصد سوى ما يمكن أن تُسَلِّمه النصوص طوعاً أو قسراً. والقصد في العُرف البنيوي ليس سوى تسمية أخرى للسياق، عدا أنَّ السياق في البنيويَّة حصري ووثيق الصلة بغاية سابقة على التلقي، إنَّه في النصّ وليس خارجه.

وقد يكون لهذا الأصل امتداد أيضاً في تعريف يرى في النص ما «دلَّ ظاهر لفظه عليه من الأحكام» (لسان العرب)، أو كلّ ما يمكن أن يكون مستودعاً لمعنى واحد لا يحتمل التأويل. وذاك هو ما يشير إليه الحكم الفقهي الذي يؤكّد «ألا اجتهادَ مع النصّ». وهو أيضاً ما تتضمّنه كلُّ التعريفات الفرعيَّة التي تشير إلى أنَّ كلَّ ما هو مشتق من الجذر الثلاثي «نصص» إنَّما هو دالّ، بهذه الطريقة أو تلك، على ما ظهر وبدا وأشرف وأصبح مرتفِعاً بارزاً، ومنها «المنصَّة» و«نصّ الحديث» و«التنصيص على شيء»، «فالنصّ رفعُك الشيءَ»، ذلك أنَّ كلَّ «ما نُصَّ فقد رُفِع». تماماً كما هو أصله اللاّتيني دالٌّ على فعل النسيج (texte – texture)؛ أي صناعة ما يمكن أن يكون قطعة واحدة مستقلّة بذاتها.

ففي جميع هذه الحالات هناك تأكيد على فصل شيء ما عن تربته الأصليَّة ووضعه في حالة يكون فيها منفرداً حاملاً لهويَّته في ذاته. وذاك هو أصل فنون القول والبصر، إنَّها صناعة المعنى، أو هي أسْر وترويض لانفعالات هوجاء لا يمكن أن تصبح قابلة للوعي إلّا من خلال سياق لفظي أو بصري، يتميز داخله هذا الانفعال عن ذاك. فلن يكون الحكَّاء قصَّاصاً إلّا إذا كان قادراً على «بناء عالم» (إيكو)، ولن تكون مادة التشكيلي دالّة إلّا إذا اتخذت شكلاً، أي أصبحت لوحة لا رابط بينها وبين التربة الأصليَّة لعناصرها. وبذلك لن تكون أسرارُها شيئاً آخر غير نمطِ بنائِها؛ أي واجهتها الفنيَّة.

ووفق هذا التصوُّر، نُظر إلى النصّ باعتباره شبكة من العلاقات التي تنتظم فيما بينها استناداً إلى قوانين بنيويَّة خاصَّة يُعدُّ التعرُّف إليها مطلباً رئيساً لتحديد «المعنى» أو المعاني التي يحيل عليها؛ إنَّه وحدة دلاليَّة، ميزته الرئيسة أنَّه ليس متتالية من الجمل لا رابط بينها؛ بل بناء قصدي؛ ذلك أنَّ الكلمة مرتبطة بتمثيلات قارَّة

* مفكر وأكاديمي من المغرب.

1. Hors du texte point de salut.

في الذاكرة الدلاليَّة، أمَّا النص فمضاف ليس مخلصاً دائماً لهذه الذاكرة. «وبذلك، لا يمكن أن يكون بنية نسقيَّة محايثة، وإنَّما هو وحدة وظيفيَّة من طبيعة تواصليَّة»[2]. إنَّه موجّه دائماً إلى استهلاك قد يكون مباشراً، كما هو الحوار، وقد يكون مؤجَّلاً كما هي كلُّ النُّصوص الأدبيَّة والفنيَّة.

وهذا شرط مركزي في التعاطي مع المعنى: إنَّ أساسه في الوجود والاشتغال هو إمكانيَّة الربط بين شيئين لا يمكن أن يكون لأحدهما معنى إلَّا في علاقته بغيره. تماماً كما هي حال الكلمة المعزولة في القاموس، إنَّها خارج السياق إمَّا صامتة لا تقول أيَّ شيء، وإمَّا مهذارة دالَّة في كلّ الاتجاهات دون أن تقود إلى معنى بعينه. وقد يكون هذا الوضع هو الذي دفع كريماص إلى الحديث عمَّا يسمّيه «التناظر» (isotopie)، فهذا المفهوم يعين في منظومته الفكريَّة «جذعاً دلاليَّاً مشتركاً» يجمع بين كلّ أجزاء النَّص ضمن سياق دلالي واحد. بعبارة أخرى: إنَّ النص محميٌّ، في تصوُّره، بمركز ثابت يستند إلى وجود تصنيفات دلاليَّة أوليَّة تترابط وفقها الوحدات الصغرى استناداً إلى وحدة دلاليَّة مفترضة، هي السياق الداخلي للنص. إنَّ تماسك النص وانسجامَه موكولان إلى قصده في أقصى الحالات، ولقصد صاحبه في أوسطها.

وهو ما يعني أنَّ السياق، من زاوية التناظر، معطى مع النَّص باعتباره حقيقة موجودة في النَّص بشكل سابق على التلقي. ومصدر هذا السبق هو في طبيعة اللغة ذاتها؛ ذلك أنَّ المعانم[3] (الوحدات الدلاليَّة الصغرى) ميَّالة، في المساحات النصيَّة الواسعة، إلى الانتشار الفوضوي ممَّا يهدّد سلامة الواقعة ويخلُّ بدلالاتها، لذلك كانت هناك دائماً حاجة إلى إيجاد مستوى دلالي أعلى يتحكَّم في هذه المعانم ويضبط حركيتها ويحدّد لها أشكال انتشارها؛ وسيكون هذا المستوى هو السياق الداخلي الذي ينتقي هذا المعنى ويقصي أو يعطّل العمل بآخر.

لذلك عَدَّه كريماص ضمانة على قراءة وحيدة للنَّص؛ لأنَّ الوحدات البسيطة تبدو في النَّص غريبة بعضها عن بعض، وتسير في اتجاه الارتباط العفوي مع معادلاتها على المستوى الاستبدالي، ما يحدث نوعاً من الفوضى الدلاليَّة، ووحده التناظر يمكن أن يجمع بينها بما يقود إلى رفع الغموض والالتباس[4]؛ أي يضبط دلالاتها استناداً إلى تطوُّر توزيعي يستمدُّ مادَّته ممَّا يتحقّق ضمن السياق المباشر للنَّص، لا استناداً إلى الذاكرة البعيدة للكلمات.

ومن هذا المنطلق أيضاً تحدَّث إيكو عن مقولة جديدة يسمّيها «الافتراض التأويلي» (topic) (سؤال يضعه القارئ على النَّص)؛ يتعلق الأمر في هذه الحالة بإسقاط لسياق يبنيه المتلقي، ووفقه تُبْنى دلالات النَّص. بعبارة أخرى: إنَّ «المركز» ليس في النَّص، كما اعتقدت البنيويَّة ذلك، فهذا كيان أخرس، إنَّه في فعل القراءة ذاتها، لذلك كان النَّص دائماً متعدّد المقاصد والغايات. إنَّه يوكل إلى قارئه المحتمل، بحسب إيكو، أمر تحيين جزء من دلالاته؛ أي القيام بما يشبه الربط بين أفقين لا يستقيم أحدهما دون وجود الآخر. إنَّ الوحدات الدلاليَّة حيَّة في وعي المتلقي لا في ذاكرة النَّص الغفل. ومع ذلك، إنَّ السياق المنتَقى لا يُقصي ما لا يتحقَّق من الوحدات، إنَّه يخدّرها فقط، وبذلك فهي قابلة للانبعاث من جديد مع كلّ تنشيط لذاكرتها. وهذا ما يؤكّد التعدُّد في القراءة والدلالات وفي الآفاق أيضاً.

وهو ما يعني أنَّ النَّص لا يتمتَّع بدلالات، إنَّه مستودع لسياقات فقط، دون أن يعني ذلك أنَّ النَّص يدلُّ على ما يودُّ القارئ أن يدلَّ عليه، إنَّه يشير فقط إلى أنَّ المبثوث في النَّص لا يمكن أن يصبح «دالَّاً» إلّا حين يصطدم بوعي يستقبله. إنَّ النُّصوص تفتح أمام القارئ آفاقاً واسعة، ولكن ضمن حدود بعينها. وذاك أمر يثبته الفاصل بين الكلمة والسياق: الأولى مفصولة عن ذات ترى وتسمع لا تقوم سوى بالتعيين أو الوصف، أمَّا السياق فيدلّ ويبلّغ، إنَّه يقتضي ذاتاً تنخرط في قول تنتقل من خلاله اللغة من الممكن إلى حالات التحقق، إنَّها مُخلَّفات الذات في ملفوظها.

بعبارة أخرى: إنَّ الذاكرة الكليَّة للكلمات موجودة في القاموس، أمَّا مردوديتها التعبيريَّة فموطنها السياق وحده (نستحضر هنا القولة الشهيرة لفتنغنشتاين: لا وجود لكلمات، هناك استعمالات

2 .Oswald Ducrot, J M Schaffer: Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langages, éd Seuil 1995, p. 594.

3. les sèmes.

4. Courtès (Joseph): Introduction à l'analyse narrative et discursive, éd Hachette Université, 1976, p.51.

فقط، أو ما قاله سوسير عن العلامة من أنَّ وظيفتها خلافيَّة؛ أي أنَّ معناها هو حاصل علاقتها بعلامات أخرى). وهذا معناه أنَّ الأساسي في الموسوعة ليس مجموع المعارف التي يتداولها الناس فعلاً، أو تلك الكامنة في الذاكرة وحدها؛ بل السياقات الممكنة داخلها. وهذا معناه أنَّ التناسل الدلالي ليس سيرورة «عفويَّة» تتحقَّق خارج كلّ المحدّدات المسبقة، إنَّه محكوم بقواعد ومضمرات وأعراف واستعمالات مخصوصة، هي العناصر التداوليَّة التي تفصل المبنيَّ في النَّص حقاً، عن المعطى الدلالي الخام.

لذلك كان السياق شاملاً للفضاء وللزمان وموقع الذات المتكلمة من كلامها ولطبيعة العلاقات بين الأفراد، وغيرها من المقامات «الخارجيَّة» التي تؤثر كليَّاً أو جزئيَّاً في بناء النَّص. وهذا معناه أنَّ «النُّصوص هي في الجوهر حاصل لعبة لوحدات دلاليَّة موجودة قبلُ في الحقل الافتراضي للتدلال اللَّامتناهي. وهذا التدلال لا يمكن وصفه في تفاصيله إلَّا عندما نكون أمام نص أو مجموعة من النُّصوص»[5].فلا وجود لمعنى خارج النّصوص.

وهذا ما يفصل بين المفهومين: التناظر والافتراض؛ فقد نُظر إلى الافتراض التأويلي في السيميائيَّات باعتباره سؤالاً صادراً عن القارئ، وهو السبيل إلى المعنى، أمَّا التناظر فقد عُدَّ في التقليد البنيوي كَمَّاً دلاليَّاً بؤرتُه النَّص، والنَّص وحده. وهي صيغة أخرى للقول إنَّ «الافتراض التأويلي ظاهرة تداوليّة، أمَّا التناظر، فظاهرة دلاليَّة»[6]. وبهذا كان الافتراض جزءاً من تصوُّر تأويلي يوسع من ذاكرة النَّص لتستوعب أكبر قدر من السياقات، وبذلك يبيح التعدُّد ويحبّذه، ولكنَّه لا ينساق وراء الانتشار الحرّ للدّلالات؛ إنَّ وظيفته هي «ضبط سيرورة التدلال وتقليص ممكناتها، وبذلك، فإنَّه يحدّد الوجهة التي يجب أن يتحقَّق ضمنها ما يمكن تحيينه داخل النَّص»[7]. وهو ما يعني أنَّ المركز ليس في النَّص، بل هو في ذاكرة القارئ، فطبيعة الفرضيَّة التأويليَّة هي التي تحدّد طبيعة المركز الذي تسير نحوه، ما يشير إلى السياق المفضَّل الذي يُستمدُّ منه المعنى.

5. Umberto Eco: Lectore in Fabula, éd Grasset, 1985, p.119.

6. Umberto Eco: Lectore in Fabula, éd Grasset, 1985, p.28.

7ـ نفسه، ص 115.

وليست نظريَّة «المعاني الأربعة» في الكتابة المقدَّسة ذاتها سوى رهان على مبدأ السياقيَّة هذا. إنَّ الكلمات في النَّص المقدَّس واحدة لا تتغير، ومع ذلك كانت مصدراً لتأويلات متنوّعة؛ بل مختلفة جذريَّاً بعضها عن بعض. إنَّ السياق القدسي هو الذي يجعل النَّص موزَّعاً على معنى حرفي، هو الغاية المباشرة من كلماته، وآخر مجازي هو الذي يحيل على الألوهيَّة كما تتجلى في السيّد المسيح، وثالث أخلاقي يحدّد ما يجب على الناس القيام به، ورابع باطني هو الذي ينبّهنا إلى ما يجب أن نترجَّاه من الخالق الأوحد. وفي جميع هذه الحالات، إنَّ النص خجول، أمَّا السياق فناطق في الموسوعة؛ أي في القدرة على تكييف معطيات النَّص مع مقاصد تُجيزها أو لا تَستنكرها الخبرة المشتركة بين المنتمين إلى الحقل الثقافي نفسه.

وهذا ما يؤكّد أنَّ النَّص «آلة كسول»[8]، فهو لا يمكن أن يوجد إلَّا من خلال ما يمكن أن يأتي به المتلقي، ذاك الذي ينظر أو يسمع أو يقرأ. فخارج هذا النشاط المضاف لن يُسلم النَّص أسراره، أو سيظلُّ ناقصاً في ذاته وفي دلالاته. أو لن يكون سوى وعاء لمعنى خالص يشكو من دفء السياقات التي تمدّه بديناميَّة التعيين والكشف عن الموحيات داخله. وهو ما يعني أنَّ النَّص استراتيجيَّة، ولكنَّها استراتيجيَّة لا يمكن أن تقود إلى أيّ شيء خارج ما يتوخَّاه «الفاهم»، من يحاول الذهاب إلى ما هو أبعد من المعطى الموصوف مباشرة في النَّص، وهو ما كان يسّميه ريكور «المعرفة المزيَّفة» التي تُخفي «الحقيقة»، أو تجعل الوصول إليها أمراً صعباً. فبين هذا وتلك تواطؤ هو أصل المعنى وأصل كلّ التنويعات فيه. فما لم يتحرَّر المحلل من سياق القصَّة المرويَّة في النّص، فإنَّه لن يستطيع الكشف عن حقيقة الوجود وحقيقة القلق الملازم له؛ أي الكشف عن السياقات التي سيقت من أجلها القصة.

إنَّ «الكسل»، الذي يتحدَّث عنه إيكو، ليس عيباً في النص، بل خاصيَّة من خاصّياته، فالتقاعس عن قول كلّ شيء، قد يخفي في واقع الأمر دعوةً إلى تحيين كلّ الدلالات، الممكن منها وغير الممكن. وهذا ما يجعل التَّدلال حركة موجِّهة للتأويل، لا مبدأً يقوم على أساسه التوليد النَّصي فقط. وهي صيغة أخرى للقول: إنَّ «مركز» الدلالات ليس في النَّص، بل يُبنى لحظة التأويل من

8ـ نفسه، ص 29.

خلال صيغة السؤال ذاتها، ذلك أنَّ النَّص ليس «مستودعاً» لمضمون ثابت، بل طاقة كامنة تحتاج إلى تحيين.

إنَّ التَّدلال مفتوح إلى ما لا نهاية، وتلك طبيعة الفكر وحالات الوجود أيضاً، أمَّا النَّص فعالم مقتطع من موسوعة محدودة وموجَّه نحو غاية أخرى هي «المتعة» في المقام الأوَّل، ومصدر المتعة في البناء، لا في المعطى الدلالي الخام[9]. إنَّنا نحتفي بالسياق لا بالمعنى؛ أي نمسك بالسيرورة لا بكَمٍّ جاهز من الدلالات. وقد قيل لنحَّات وهو يعرض عمله الفنّي على الناس: ما أجمل وأروع ما أبدعت يداك! فردَّ عليهم مستغرباً مندهشاً: لست أنا من فعل ذلك، الصورة كانت هناك، أنا لم أقم سوى بتحريرها.

وبناء عليه، إنَّ «النص ليس مجرَّد أداة تُستعمل للتصديق على تأويل ما، بل هو موضوع يقوم التأويل ببنائه ضمن حركة دائريَّة تقود إلى التصديق على هذا التأويل من خلال ما تتمّ صياغته باعتباره نتيجة لهذه الحركة. ولا أشعر بأيّ خجل في القول: إنَّ ما أحدّده هنا يعود إلى الدائرة القديمة والصالحة دائماً: «الدائرة الهرموسيَّة»[10]. إنَّ المؤول لا يبحث عن المعنى في نفسه؛ بل يعيد بناء قصديَّات جديدة يخفيها الظاهر النَّصي.

وهي صيغة أخرى للقول: إنَّنا نقرأ ضمن قراءات سابقة، فلا شيء هناك سوى النّصوص، لذلك كانت السياقات حركة تناسليَّة داخل النصوص ذاتها، أو هي العلاقة القائمة بين أجزاء النص وكليته؛ من الجزء إلى الكلّ ومن الكلّ إلى الجزء، وهي الحركة المنتجة للمعنى، كما تصوَّر ذلك ديلتاي. وتشترط هذه الحركة «تسييقاً» قد يستدعي إعادة بناء المقام الأوَّلي الذي أنتج ضمنه العمل الفنّي، كما اشترط ذلك شلايرماخر، ما يسمّيه إعادة البناء؛ أي استحضار الشرط التواصلي الأوَّل وعماده الأساس كالمعرفة التاريخيَّة التي تمكّن من شق سبيل جديد نحو معنى ضاع أو مهدَّد بالضياع، والإدماج بما يعني استنبات المعنى القديم في التربة الثقافيَّة الجديدة. إنَّنا لا نبحث عن زمن ولّى إلى الأبد، بل نحاول فهم ما تتضمَّنه اللحظة الراهنة.

إنَّ النص، على هذا الأساس، يتضمَّن سلسلة من الخطاطات المسبقة هي التي يستند إليها المبدع والمتلقي من أجل تقديم نصوص قابلة للمعاينة المستقلة؛ أي حاملة لمعانٍ؛ جزء منها من توجيهاته، وجزء آخر من الذات التي تستقبل. لم يعد الأمر يتعلق إذاً بموضوعيَّة تنبني على وجود رابط يدفع بالذات نحو موضوع يوجد خارجها وعليها أن تحدّد مضمونه؛ بل يشير إلى انفتاح هذه الذات على عالم تقوم ببنائه من خلال النَّص الذي تقرأه، فهذه الذات ليست صوتاً خارجيَّاً، إنَّها تُبنى مع النَّص أيضاً، وضمن مآلاته. فنحن لا نبحث عن المعنى في النَّص وحده؛ بل نبحث عنه في أنفسنا.

ومع ذلك، لا علاقة لهذا الصوت بذاتيَّة منفلتة من عقالها يمكن أن تقول ما تشاء ضمن حدود «أنا» متحرّرة من كلّ القيود. إنَّ الأمر يتعلّق، على العكس من ذلك، بسقف «قيمي» لا يمكن لأيّ شيء أن يستقيم دون محدّداته وضوابطه؛ ذلك أنَّ الصوت الآتي من «خارج» النص هو مستودع للعديد من الأسنن، منها ما يعود إلى القاعدة الجماليَّة (محدّدات النوع)، ومنها ما يعود إلى الأحكام الاجتماعيَّة، وهناك ما هو مرتبط بممكنات السيناريو، بالمعنى السردي أو الشعري؛ أي ما يعود إلى «تمثيل دلالي محتمل للوقائع مودع في الموسوعة»[11].

يتعلق الأمر بـ«توجيهات ثقافيَّة» عامَّة، ما يشبه «الخبرة» المشتركة التي يستند إليها النَّص من أجل بناء عوالمه، ويعتمدها القارئ في «فهمه». وهذا معناه أنَّ سياقات النَّص لا يمكن أن تكون معطى جاهزاً يهبه النَّص قرَّاءه، إنَّها في الواقع بناء يتمُّ من خلال عمليَّات التأويل المتتالية، فنحن ننتبه إلى النَّص عندما «يتمنَّع»؛ أي عندما يكون حاملاً لمعنى يستدعي شيئاً آخر غير ما تقوله وقائع محيطنا المباشر.

وذاك ما يؤكّده فعل القراءة ذاته. هناك رغبة ما عند القارئ تدفعه إلى المضي بالسيرورة الدلاليَّة داخله إلى حدودها القصوى،

9ـ انظر كتابنا: بين اللفظ والصورة، تعدديَّة الحقائق وفرجة الممكن، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، 2017، ص 24.

10ـ أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكيَّة، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط3، 2016، ص 75.

11. Umberto Eco: Lectore in Fabula, éd Grasset, 1985, p99.

أي إلى ما لا يمكن أن يحيل على نهاية تفرز مدلولاً لا شيء بعده. وهناك في المقابل رغبة أخرى تشير عليه بالاستقرار على مدلول «نهائي» قد لا يُغلق السلسلة، ولكنَّه يمنح الذات فرصة التقاط الأنفاس والنظر إلى ما خلَّفه التأويل أو أوْحى به. إنَّ القارئ في جميع الحالات لا يقرأ ما بنفسه، وإنَّما يتعرَّف إليها من خلال ما يقرأ. إنَّ الموضوع الذي يحتضنه ليس مادة؛ بل شحنة انفعاليَّة تسكن معنى، لذلك كان العماد عند بورس «صفة للموضوع باعتباره منتقى بهذه الطريقة وليس بتلك».

وذاك مظهر من وجودنا في الأرض. إنَّ سيرورة التدليل في الحياة لا متناهية في الاحتمال، ولكنَّها في وجود النصوص منتهية، «فإذا كانت سلسلة المؤولات لا متناهية كما برهن على ذلك بورس، فإنَّ عالم الخطاب يتدخل من أجل تحديد حجم الموسوعة »[12]، ويقلص من حجم التدلال. فمن ميزات الخطاب أنَّ له ذاكرة لا يمكن أن تقبل كلَّ شيء، ولو لم يكن الأمر كذلك، لكنَّا أمام سلسلة من التمثيلات التي لا تخضع لأيّ ضابط. إنَّ «للخارج» سلطة على توليد النَّص وتلقيه، وللخطاب ذاكرة هي ما يضمن انسجام النَّص وتماسكه. وهو أمر تؤكده طبيعة وجودنا في الكون، فكلما توغلنا في عالم الدلالة، أدركنا أنَّ الأشياء لا تدلُّ من خلال كينونتها الماديَّة؛ بل من خلال سمات شكليَّة تميزها بعضها عن بعض. وهذه السمات ليست شيئاً آخر سوى أثر من آثار وجودنا في المعنى.

لذلك لا يعني «الخارج» في النَّص إحالة على موضوعات ماديَّة؛ بل هو محاولة مستمرَّة للإمساك بما يمكن أن نسمّيه «الاستعمال الثقافي» لهذه الموضوعات وتحديد موقعها ضمن التجربة الإنسانيَّة. وإلى هذا الاختيار انحاز السميائيون واعتبروا النَّص من أرقى الصيغ التعبيريَّة التي ابتكرها الإنسان وحوَّلها إلى ذاكرة جماليَّة قادرة على حماية إرث قد لا تستطيع العلامات المفردة أو الرموز المعزولة القيام به. فهذه، مثلها مثل القواميس، صامتة (ريكور)، وما يمكن أن ينطقها هو السياقات لا غير، فهي تخلق كيانات بحدود تخصُّها وحدها، استناداً إلى ما يمكن أن تبيحه الموسوعة المعرفيَّة أو تجيزه فقط.

12ـ نفسه، ص 77.

وتلك صيغة أخرى للقول إنَّ القصد الحقيقي للنَّص يُبنى داخل اللغة لحظة الإنتاج باعتباره قدراً توليديَّاً، ولحظة التلقي باعتباره قدراً تأويليَّاً[13]. إنَّ القصد الوحيد القابل للتحديد هو قصد اللغة، لا من حيث وجود قدرة عند المؤول على ضبط كلّ الدلالات في النَّص؛ بل من حيث قدرته على إسقاط فرضيَّات تحدّد للتأويل مساراته الممكنة؛ بل لأنَّ الوجود الممكن للدلالة مودع في اللغة وحدها.

وذاك هو الأساس الذي قامت عليه سيميائيَّات بورس، لقد أكَّد دائماً أنَّنا نتحرَّك داخل الدلالات لا ضمن أشياء العالم. فما هو أساسي في وجودنا ليس الموضوعات، كما هي في العالم الخارجي (خارج الذات التي تستقبلها)، بل موقعها من التجربة الإنسانيَّة، وهي بذلك كيانات ثقافيَّة؛ لذلك كان المؤوّل النهائي عنده لحظة مركزيَّة في تحديد الروابط بين موضوعات العالم ووجهها المادي. لقد ربط بورس المؤوّل النهائي بـ«العادة»؛ أي بما يمكن أن يضع حدَّاً للتدلال ويتجسَّد في سلوك. والنهاية معناها انتقاء سياق يكون حاضناً للعلامة دون أن يستنفد مجمل ممكناتها. بعبارة أخرى: «سيكون بإمكان التدلال اللّامتناهي حينها التوقّف، فقد أحدث تبادل العلامات تغييراً في التجربة، لقد تمَّ التعرُّف إلى الحلقة المفقودة بين التدلال والواقع»[14].

قد نتوهَّم أنَّ بورس يُحيِّد السياق عندما يحاول الإمساك بالسميوز في درجتها الصفر؛ أي حين يتعلق الأمر فقط بالإحالة على «معنى عام» موجود في ذاته، كأن تقول شجرة في انفصال كلي عن الإيحاءات التي يمكن أن تكون هذه الكلمة مصدراً لها، أي حين يدركها القارئ وفق ما هي موجَّهة إليه. إلّا أنَّ العلامة في وضعها هذا تُعدُّ في تصوُّر بورس ناقصة[15]، إنَّها وثيقة الصلة بحاجة مشتركة بين كلّ الناس.

ولهذا السبب، لا قيمة لهذه الإحالة في تصوُّره، إنَّها تشير إلى علامة منكفئة على نفسها، وبذلك تكون وثيقة الصلة بالحدّ الفاصل بين ما يُبنى في الرمز وبين ما هو موجود كحقيقة في

13ـ نفسه، ص 68.

14ـ نفسه، ص 55.

15. C S Peirce: Ecrits sur le signe, éd Seuil, 1978, p.126.

الخارج؛ ذلك أنَّ «العلامة في تصوُّره شيء تفيد معرفته معرفةَ شيء آخر»[16]. وذاك هو الجوهر في التعريف الذي يعطيه بورس للعلامة، إنَّها ليست وظيفة ترميزيَّة نعْبُر من خلالها إلى واقع مادي عار من الدلالات، بل هي الواقع ذاته، فهي السبيل الممكن الوحيد لإدراكه.

إنَّ العادة، وهي سياق يستوعب العلامة في الفعل لا في وجهها المجرَّد، هي نماذج سلوكيَّة أو حالات انفعاليَّة، أو محكيَّات طبيعيَّة تغطّي جزءاً من المعيش اليومي قد يكون هو مصدر «الكفاية الفنيَّة» عند المؤلف والقارئ على حدٍّ سواء. فنحن موجودون قبل الولادة في نصوص غيرنا، ولكنَّنا نتشبَّع بها لنُسقِط نصوصاً جديدة قادرة على احتضان آخرين سيأتون بعدنا، وفق مضافات الثقافة لا استناداً إلى حقائق ماديَّة.

إنَّنا نفكّر داخل عالم سبق أن فكَّر فيه غيرنا، بلغتنا أو بلغات غيرنا (ميشال فوكو)، وبذلك لن تكون كلّ ممكنات الحياة وواجهاتها سوى سلسلة من النصوص الكامنة التي تنتظر التحيين. ففي كلّ فعل أو في كلّ صفة يرقد سيل هائل من الأفعال الممكنة القابلة للتجسُّد في وقائع تتخذ شكل نصوص مكتفية بذاتها. ومصدر ذلك أنَّ وجودنا في الرمز أوسع بكثير من وجودنا في تفاصيل المعيش اليومي.

إنَّ الفلّاح واحد في النَّص، إنَّه يَمْثُل فيه من خلال اسم مخصوص، ولكنَّه يحيل في الذاكرة على كلّ الفلاحين في ربوع الأرض. وتلك هي حالة الصيَّاد والعامل والأستاذ والشرطي وغيرها من الأدوار. فقد يكون الفرد واحداً من خلال اسمه، فذاك مآله وحده، ولكنَّه لا يمكن أن يوجد ضمن الجماعة إلا من خلال وظيفة. إنَّ الصفات ليست غطاء عرضيَّاً في الوجود، إنَّها سياقات؛ أي نصوص ممكنة، منها نستمدُّ كلّ قصص الفلّاحين والصيَّادين والعمَّال وغيرهم.

يتعلق الأمر بنصوص محتملة، ما يمكن أن تقوله الخبرة الإنسانيَّة عن هؤلاء جميعاً. تماماً كما يمكن تكثيف كلّ الأفعال الصادرة عنهم في صفات هي الواجهة المباشرة التي يحضر من خلالها هؤلاء في الذاكرة. وهذا معناه أنَّنا لا نحضر أفراداً في المجتمع، بل نتحرَّك داخله من خلال وظائف، هي جزء من قصصنا في الحياة، إنَّها «نصوص كامنة» نكتب من خلالها نصوصنا الخاصَّة.

16ـ أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكيَّة، ص 118.

بين سحر الشّعر وجماليَّة النَّغم

حوريَّة الخمليشي*

ارتبط الشّعر العربي عبر مختلف عصوره بالغناء والموسيقا والنَّغم، وليس أدلّ على ذلك من كتاب «الأغاني» لأبي الفرج الأصفهاني، الذي حفظ للعرب أجمل ما يُحفظ من تراثهم في مجال الغناء والإنشاد، بما يسمو إلى مستوى النَّغم والتَّطريب. والذي يقلّب صفحات «الأغاني» سوف يتحقق من مدى هذا التَّزاوج والتَّرابط بين الشّعر والغناء في حياة العرب، من خلال ليالي الأنس التي كان يحييها «إسحاق الموصلي» في «بغداد»، ومن خلال «زمان الوصل بالأندلس»، التي كان يحرّك أسحارها صوتُ «زرياب»، فكان للشعر والغناء جولات أثيريَّة اهتزَّت تحت إيقاعاتها السحريَّة قلوب العذارى وعشَّاق النَّغمة المسحورة والكلمة الشعريَّة المجنَّحة.

ولم يبلغ الغناء العربي مستوى التقدُّم في العصر العبَّاسي وفي بلاد الأندلس بمعزل عن الشّعر العربي؛ بل كان وجود الشَّاعر محرّكاً لقريحة الفنَّان، وكان طبيعيَّاً أن تكون أشعار «لسان الدّين بن الخطيب» تتردَّد على ألسنة الملأ أهازيج وأنغاماً عذبة، وقد زادتها الألحان رونقاً وبهجة يطرب لها الناس، ويحفظها الزمن، وتردّدها أصداء الأيام واللّيالي.

كذلك كان الغناء العربي رديفاً للشّعر، معانقاً للكلمة السحريَّة المبحرة في الجمال والخيال، فكان الغناء هو الشّعر، وكان الشّعر هو الغناء، حيث تكشف لنا المرجعيَّة التراثيَّة للغناء العربي ذلك الزخم الغنائي الذي ظلَّ يتغذّى على الخيال الشّعري للشّاعر العربي، لا تزال آثارها وأصداؤها تعيش بيننا إلى اليوم، تردّدها حناجر المطربين، وتلتقطها آذان المستمعين، في انتشاء وانحناء، ورغم انقضاء مئات السنين، ما زالت الأذن العربيَّة تلتقط قول الشّاعر القديم:

قلْ للمليحة في الخمار الأسود
مــــاذا فعلت بناسك متعبّـد

قد كان شمَّر للصــــَّلاة ثيـابه
حتى وقفت له بباب المسجد

ردّي عليـــــه صلاته وصيامه
لا تقتليـــه بحقّ دين محمَّـــد

ولا تزال القصائد الشّعريَّة الغنائيَّة القديمة تتردَّد أصداؤها على لسان المستمع العربي المعاصر، بعد إعادة إخضاعها لألحان جديدة، كما صنع «عبده الحامولي» في مطلع القرن العشرين مع قصيدة أبي فراس الحمداني:

أراك عصي الدَّمع شيمتك الصبر
أما للهوى نهي عليك ولا أمر؟

بلى أنــا مشتــــاق وعندي لــوعة
ولكنَّ مثلـــــي لا يـُـذاع له سرُّ

إذا الليل أضواني بسطت يد الهوى
وأذللت دمعاً من خلائقه الكبــــر

تكاد تضيء النَّــــــار بين جوانحي
إذا هــي أذكتها الصبابة والفكر

معلّلتي بالوصل والموت دونه
إذا متُّ ظمآناً فلا نزل القطر

* أكاديميَّة من المغرب.

وهي القصيدة التي أعاد صياغة لحنها بعبقريَّة متفرّدة عملاق الموسيقا العربيَّة «رياض السنباطي»، وتسامت بها «أم كلثوم» إلى نهاية الإبداع بعبقريَّة صوتها وأدائها، بالمعنى الذي يؤكّد التزاوج العميق بين سحر الشّعر وجماليَّة النغم، بين المرجعيَّة التراثيَّة القديمة والمرجعيَّة التراثيَّة المعاصرة، ليتواصل هذا التزاوج العميق ويتبلور بصورة جليَّة مع إطلالة النَّهضة العربيَّة، فنجد التطوُّر في الموسيقا العربيَّة ينساب جنباً إلى جنب مع رقرقة الشعر. وتطالعنا أدبيَّات المرحلة المعايشة اليوميَّة للشَّاعر والفنان والاحتكاك الدائم بين قطعة اللّحن وقطعة الشّعر، فلا يدهشنا احتضان أمير الشّعراء «أحمد شوقي» للموسيقار الشّاب «محمَّد عبد الوهاب»، فيخرج من بين هذا الاحتضان:

يا جارة الوادي طربت وعادني
ما يشبه الأحلام من ذكراك

وروائع غنائيَّة ثنائيَّة من نوع «مجنون ليلى» مع الرَّاحلة «أسمهان»، كما لا يدهشنا الارتباط الفنّي الطويل بين «أم كلثوم» والشّاعر «أحمد رامي» على النَّحو الذي أنجب للغناء العربي المعاصر روائع من نوع:

لبست ثوب العيش لـــم أستشر
وحرت فيـــه بين شتَّى الفكر

وسوف أنضو الثَّوب عنّي ولم
أدرك لماذا جئت، أين المفر؟

ولن نتعجَّب من اقتران أشعار «بشارة الخوري» بألحان الموسيقار الخالد «فريد الأطرش»، فقد أظهر إلى الوجود أغنيات تطرب لها الأذن وتهتزُّ لها الأفئدة، حين يردّد مفتخراً بأمجاد أمَّته العربيَّة حين وقفت متَّحدة في حرب فلسطين سنة 1948 من قصيدة «زهرة من دمنا»:

سائل العلياء عنَّـــا والزَّمـانا
هل خفرنا ذمَّــــــة مذ عرفانا؟

المروءات التـــي عاشت بنــا
لم تزل تجري سعيراً في دمانا

كما تألقت النغمة الموسيقيَّة بالومضة الشعريَّة في صورة عجيبة في هذا الارتباط الوثيق بين «فريد الأطرش» والشَّاعر الغنائي المتميّز «كامل الشناوي» حين يقول هذا الأخير من خلال حنجرة ولحن الموسيقار المتفرّد:

لا وعينيك يا حبيبـــــة روحي
لم أعد فيـــك هائماً فاستريحي

سكنت ثورتي فصـــار سـواء
أن تليني أو تجنحي للجمـــوح

واهتدت حيرتي فسيَّان عندي
أن تبوحي بالحبّ أو لا تبوحي

وخيالي الذي سمـــا بك يومـاً
يا له اليـــوم من خيـال كسيـح!

والفـــؤاد الذي سكنت الحنــايا
منــــه أودعتــه مهبَّ الرّيـــح

وعلى هذا النَّحو ارتقى الغناء العربي، وارتفع بمستوى الذّوق الفنّي للمستمع العربي، ولم يكن ذلك متاحاً أو ميسَّراً لولا الشّعراء وصنَّاع الكلمة الشّعريَّة المنغَّمة، الذين كان لهم الفضل الكبير في توجيه الأغنية إلى طريق الابتداع والابتكار، بما يجعل من الفنّ الغنائي العربي يضاهي ويتجاوز أحياناً روائع الموسيقا في العالم، وهذا انطلاقاً من كون النَّص الشّعري هو الذي يوجّه قريحة الملحّن، ويوقظ فيه عبقريَّة النغم والإلهام، والفنان الملهَم هو من يقدر على استنباط الصُّور والمعاني الجميلة المعبّرة التي يوحي بها النَّص الشّعري، وهذا لن يتأتَّى إلّا إذا كان الفنَّان الملحّن صاحب موهبة حقيقيَّة وصاحب ثقافة فنيَّة وتكوين أدبي وحامل رسالة فنيَّة. كما يمكن أن نلمس هذه الحقيقة في قصيدة الشَّاعر «جورج جرداق» التي أبدع في تلحينها الموسيقار «محمَّد عبد الوهاب»:

هذه ليلتـي وحلـــم حيـــاتي
بين ماضٍ من الزَّمان وآتِ

الهوى أنت كلّه والأمانـــي
فاملأ الكأس بالغرام وهاتِ

بعــد حيـن يهجر الحبُّ دارا
والعصافير تهجر الأوكارا

وديـــار كانت قديماً ديـــارا
سترانـــا كمـــا نراها قفارا

سوف تلهو بنا الحياة وتسخر
فتعـــالَ أحبَّـــك الآن أكثر

إنَّ الصُّور الجميلة والمعاني التي تزخر بها قصيدة «هذه ليلتي» هي التي أوحت لـ«محمَّد عبد الوهاب» بأن يخرج لنا ألحانه التعبيريَّة الرَّائعة المبثوثة في كلّ بيت؛ بل في كلّ كلمة أو جملة أملتها شاعريَّة «جورج جرداق»، وبالرؤية الفنيَّة نفسها تعامل «رياض السنباطي» مع قصيدة «الأطلال»، فأخرج للغناء العربي ذلك العمل الفنّي العملاق الذي اجتمعت فيه عبقرية الشَّاعر «إبراهيم ناجي»، وعبقريَّة الملحّن، وعبقريَّة صوت وأداء «أم كلثوم»، فجاءت «الأطلال» كأجمل وأكمل عمل غنائي يتميَّز بالدراميَّة، نحسُّ إزاءه بالجهد الضخم الذي بذله صانع اللّحن الخالد، حتى تماثل هذا العمل الدرامي إلى مرتبة الإبداع والكمال، ومع كلّ مقطع درامي نقف على أنفاس الشّاعر، ونحسُّ بالتراجيديا تلقي بظلالها على أجواء الملحّن وهو يبدع، ليخرج «الأطلال» إلى الوجود والخلود. وقد فهم الشعراء العرب (وهم قلة) خطورة النَّص الشّعري في العمليَّة الإبداعيَّة والتطوُّريَّة للأغنية، فتحمَّلوا تبعاً لإحساسهم بذلك مسؤوليَّة المساهمة الفعليَّة في ترقية النَّغم العربي والسُّمو بالفنّ الغنائي إلى ما يستحقه من تقدُّم وتطوُّر وارتقاء، وأخذوا على عاتقهم مسؤوليَّة الانخراط في المنظومة التي تتولّى صناعة الغناء والموسيقا، ولم يتركوا المجال حكراً على الملحّن أو المغنّي. فنرى «أحمد رامي» -على سبيل التمثيل- ينقطع إلى هذه المهمَّة ويرافق «أم كلثوم» إلى آخر حياتها يمدُّها بروائع أشعاره، ويدلّها على قصائد غيره من الشّعراء لتغنّيها، إيماناً منه بمسؤوليَّة صانع الكلمات في الارتقاء بالفن، وجعله لا يتوقّف عند حدود التطريب الاستهلاكي؛ بل يتعدَّى ذلك إلى تثقيف النَّاس وتنوير عقولهم وأخيلتهم، وترقية أذواقهم، وتهذيب طباعهم، وفتح أذهانهم على صور الجمال، والحبّ، والفلسفة، والتأمُّل، من غير إغفال الجانب التطريبي والترفيهي الذي لا ينزل بالمستمع إلى الدرك الأسفل من الانحطاط والتردّي الذي يبتعد بالفن عن رسالته ومراميه.

وكذلك شعراء العرب من أولئك الذين ذاع صيتهم مع فلسفة الغناء العربي، من أمثال: «بشارة الخوري» و«كامل الشنَّاوي» والأمير «عبد الله الفيصل» وشقيقه «خالد الفيصل» و«محمود حسن إسماعيل» و«صالح جودت» و«الهادي آدم» و«سعاد الصباح»، ومن الجزائر «سليمان جوادي» و«محمَّد الأخضر السائحي» و«عبد القادر السائحي»، وغيرهم ممَّن لا يسع المقام ذكرهم.

هؤلاء الشّعراء الذين سخّروا قرائحهم ووضعوا أشعارهم في خدمة الأغنية العربيَّة وترقية الأذن الموسيقيَّة والشعريَّة كانوا على دراية كبيرة، وعلى وعي عميق بقيمة الجملة الشِّعريَّة التي يتخذها الفنَّان الملحّن خميرة لإبداعه الفني الذي يتحوَّل على يديه إلى بناء معماري متكامل يظهر العبقريَّة العربيَّة في أسمى خصوصيتها، بما يفيد أنَّه لا تقدُّم للغناء والموسيقا بمنأى عن الشّعر، وعن مضامين النَّص الشّعري القائم على الرؤية الفنيَّة المتفرّدة المتميزة. وقد تميَّز شعراء الأغنية العربيَّة المعاصرة بميزة مهمَّة مشتركة، وهي تحرير الأغنية من معاني الابتذال التي كانت تسود الأغنية، إذ كانت حناجر المغنّين لا تنفكُّ تخاطب الجسد لذاته، ودعوة الحبيب إلى المضاجعة في السرير، والحنين إلى معانقة الطرف الآخر على فراش النَّوم، وغيرها من المعاني التي يمقتها الفنّ وينفر منها الذّوق الفنّي السليم، وهي المعاني التي لا تزال البضاعة المفضَّلة عند العديد من أشباه الفنّانين الذين ابتليت بهم السَّاحة الفنيَّة في هذا الزمن الرديء الذي يسوده الجهل وتتحكَّم فيه الأميَّة الثقافيَّة من الوريد إلى الوريد. وعن طريق الشّعراء الذين تألقت أسماؤهم وأشعارهم في سماء الأغنية العربيَّة، ارتفعت حاسَّة الذّوق الفني، وقفز النَّص الغنائي إلى مرتبة الإبداع الذي تتجلّى فيه خيوط العبقريَّة والتوهُّج والتفرُّد، إلى الحدّ الذي نرى فيه الشَّاعر الغنائي قد تحوَّل إلى مصوُّر رسَّام، يبدع أغانيه بالريشة والألوان حين يجلس ليرسم للمستمع هذه اللّوحة المترعة بألوان الفنّ والجمال، فيصبح المستمع لا يتذوَّق القطعة الغنائيَّة عن طريق أذنيه فحسب بل تشترك عيناه أيضاً في الاستمتاع بهذا الجمال، حين يستمع إلى

«أحمد رامي» يشدو على لسان «أم كلثوم»:

أغــــار من نسمة الجنوب
علـــى محيَّــــاك يا حبيبي

وأحسُد الشَّمس في ضحاها
وأحسُد الشَّمس في الغروب

وأغبط الطَّيـــر حين يشدو
علـــى ذرا فرعــه الرَّطيب

قـــد ترى فيهمـــا جمـــالاً
يـــروق عينيــك يا حبيبي

وليس أروع من نغمة الوتر بسحر اللّون، حين يأخذ شاعر الكلمة بأذُن المستمع ليكشف له عن مواطن الجمال والجلال من خلال لوحة فنيَّة رائعة لا يكفي أن نطرب لموسيقاها أو نهتزّ على إيقاعاتها، لا يكفينا أن نعجب بجماليَّة تناسقها؛ بل لا بدَّ أنَّنا واجدون أنفسنا حيالها أمام لوحة فنيَّة رائعة الحسن، لا يقلُّ تأثيرها في نفوسنا عن لوحات «دافنشي» و«رفائيل» و«فان غوخ» و«دي لاكروا» و«محَّمد راسم» و«نصر الدّين دينيَّة»، وغيرهم من عباقرة الفنّ القائم على الرؤية المجرَّدة للعين. والفرق بين النَّص الغنائي العربي واللّوحة الفنيَّة عند الرَّسام والمصوّر أنَّ هذا الأخير يبهرك بألوانه ومناظره، ولكنَّه يسدُّ أمامك منافذ الخيال والتحليق، أمَّا الشَّاعر، فإنَّه يطربك برقّة كلماته وأشعاره، وفي الوقت ذاته يتيح لخيالك الجَموح الانسياب مع الصُّور الجميلة التي يصوّرها النَّص الذي يردّده على مسمعك الشَّاعر على لسان المغني المقتدر المتمكّن من فنّه، حين يضعك أمام هذه اللّوحة الغنائيَّة:

سمعتُ في صوتك الجميل
ما قالت الرّيـــح للنَّخيـــل

يسبّح الطَّيـــــر أم يغنّـــي
ويشـــرح الحبَّ للخميـــل

وأغصنٌ تلك أم صبـــايـــا
شربنَ من خمرة الأصيل

أو يضعك أمام هذا المشهد الفنّي الرَّائع الذي نخال أنفسنا، ونحن في غمرة الانتشاء والامتلاء بجماله، كأنَّنا إزاء إحدى أروع اللّوحات الفنيَّة لعصر النَّهضة الإيطالي، تزخر فيه صور الرُّومانسيَّة، وتنضح بالخيالات والتأوُّهات المترعة بالحبّ والشَّوق والحنين، تكشف بوضوح عن الشّعريَّة التي ينفرد بها الغناء العربي، نلمس هذا في أغنية «القمر الأحمر» التي ترنَّم بها الفنَّان المغربي «عبد الهادي بلخياط»، حيث يقول:

خجولاً أطلَّ وراء الجبال
وجفن الدُّجـــى حولــه يســـهر

ورقراق ذاك العظيم على
شاطئيه ارتمى اللَّحن والمزهر

وفي موجه يستحمُّ الخلود
وفـــي غـوره ترسـب الأعصر

وهي القصيدة التي كتبها الشَّاعر «عبد الرفيع الجوهري» ووضع لحنها «عبد السَّلام عامر»، وكلُّ مقطع منها يشكّل لوحة فنيَّة قائمة بذاتها، يحار أمامها عقل المصوّر، وتشتاق لرسمها ريشة الفنَّان الملهم.

وتتوسَّع موضوعات الغناء العربي المعاصر، لتتناول فلسفة الحبّ والجمال، من منظور شفَّاف تتجلّى فيه الرُّومانسيَّة الفنيَّة في أرقّ معانيها وأبهى صورها، وذلك مع تجربة «فيروز» مع بعض نصوص وأشعار «جبران خليل جبران»، التي تحوَّلت مع صوت «فيروز» إلى لوحات ملوَّنة بألوان الرُّومانسيَّة الحالمة، فنجد أنفسنا منبهرين أمام فلسفة مترعة بالفنّ والجمال، تعكس للمستمع المتذوّق التصوُّر السليم والفهم العميق للفن، حين تتغنَّى «فيروز» بهذه الكلمات الموغلة في الرُّومانسيَّة الجبرانيَّة، ومن ألحان «محمَّد عبد الوهاب»:

سكن الليل وفي ثوب السُّكون تختبي الأحلام
وسعى البـــدر، وللبـــدر عيون ترصـــد الأيَّام
فتعالي يا ابنـــــة الحقل نزور كرمـــة العشَّاق
علَّنا نطفئ بذيَّاك الرَّحيق حرقـــــة الأشـــواق

واستطاع الشَّاعر الغنائي أن يأخذ بيد المستمع العربي إلى دوحة الارتقاء الفكري والوجداني، من خلال موضوعات تتناول فلسفات إنسانيَّة، أبدعتها عبقريَّة الموسيقا العربيَّة التي كانت سبَّاقة إلى استيعاب المعاني الفلسفيَّة المصاحبة للإنسان، والمعبّرة ببلاغة فائقة عن تطلّعات وأحلام الإنسان في هذه الحياة، حيث يوقفنا النّص الشّعري على نماذج رائعة لفلسفة غرقى في الدَّعوة إلى الاغتراف من اللّذات والجمال، والارتماء في أحضان اللّهو والطرب من منظور فلسفي تحضر فيه «الوجوديَّة» بعنف، من خلال «رباعيَّات الخيام» بصورة خاصَّة:

أولى بهـذا القلب أن يخفقـا
وفـي ضـرام الحبّ أن يُحرقا
ما أضيعَ اليومَ الذي مرَّ بي
من غير أن أهوى وأن أعشقا!

ونجد هذه الفلسفة تتصاعد أكثر مع «أسمهان» عند أدائها لقصيدة الشاعر «بشارة الخوري» التي يقول فيها:

اسقنيــها، بأبـي أنت وأمّـي
لا لتجلو الهمَّ عنّي، أنت همّي
املأ الكأس ابتسامــاً وغرامــا
فلقد نــــام النّدامى والخزامى
صبَّهـا مـن شفتيك فــي شفتيَّا
ثمَّ غرِّق ناظريك فــي ناظريَّا
واختصـرها، ما عليك أو عليَّا

مقابل هذه الفلسفة الحسيَّة ذات البُعد الوجودي، يضعنا الغناء العربي أمام فلسفة الجمال الصُّوفي والرُّوحي، فلسفة تبني ذاتها من نفحات «محمَّد إقبال»، وفي الوهج الدّيني الصُّوفي في أغاني «رابعة العدويَّة»، وفي «نهج البردة»، و«القلب يعشق كلّ جميل»، و«إلى عرفات الله»، وغيرها من المطوّلات الغنائيَّة للسيّدة «أم كلثوم». وإلى جنب موضوعات التصوُّف الفلسفي الدّيني، لم يكن الغناء العربي بمعزل عن معايشة القضايا القوميَّة للأمَّة التي ينتمي إليها ويعبّر عن آمالها وتطلّعاتها، وقد تجسَّدت هذه الفلسفة في أغنية «دعاء الشرق» التي يقول مطلعها:

يا سماءَ الشَّرق طوفي بالضّياء
وانشري شمسك في كلّ سماء
ذكّريـــــــه واذكــــــري أيَّامــه
بهـدى الحــقّ ونــور الأنبياء

وهي القصيدة التي صاغ كلماتها الشاعر «محمود حسن إسماعيل»، وبلغ في تلحينها «عبد الوهاب» مرتبة الكمال الفنّي. وأغنيات أخرى زاخرة بهذه المعاني، على عهد يكشف مواطن فلسفة الشّعر والجمال والإبداع في الغناء العربي المعاصر، ويؤكّد مدى تأثير الشّعر العربي في تطوير مسار الأغنية العربيَّة، ومدى تغلغل كلمات الشَّاعر في وجدان الفنَّان والملحّن، بصورة تدفعه إلى التعمُّق في الإبداع، والسير قدماً باللّحن نحو ما يستحقّه من إبداع وتطوُّر، جدير بإعجاب المستمع وباحترام الجمهور، وجدير بالخلود في وجدان التاريخ.

من مظاهر تعدّد الأصوات في رواية «في مكتبي جثّة» لفرج الحوار

حاتم السالمي*

مدخل:

بلغ اهتمام الرّوائيين العرب، في مطلع القرن الحادي والعشرين، بقضايا الصّياغة الفنيَّة لأعمالهم الأدبيَّة مبلغاً عظيماً، فصرفوا جهودهم إلى العناية بطرائق بناء النصّ الرّوائيّ، وكان من ثمار ذلك ظهور روايات تعدَّدت فيها الأصوات (Polyphonie)، ونزعت إلى الغموض المولّد لجماليَّة الكتابة[1].فالتبست تبعاً لذلك

* أكاديمي من تونس.

1 ـ التعدّد الصوتيّ نعني به تعدُّد المتكلّمين، فالملفوظ الواحد حينما ينجز يتضمَّن أصواتاً مختلفة من جهة كون الملفوظ منزّلاً في مقام معيّن بين المتخاطبين. ولقد أكّد ميخائيل باختين أنَّ الملفوظ هو حجر الزاوية في تدبّر مسألة الحواريَّة في الرّواية، فالملفوظ عنده رديف المستعمل من القول، ولمَّا كان ذلك كذلك، فالبعد التداوليّ للقول بين المتخاطبين ينفي الطابع الفرديّ لأيّ قول. فما من قول يقال إلّا وهو موصول بالطرف الآخر الذي نتوجَّه به إليه. حتَّى وإن وجدنا قائلاً واحداً في ظاهر الملفوظ، فإنَّه يحتوي على أصوات أخرى غائبة. ومن هذه الزاوية اصطنع باختين مصطلح «الحواريَّة»، ليعبّر به عن الصّلات التي يعقدها أيّ ملفوظ مقول في سياق تداوليّ مع غيره من الملافيظ السابقة له واللاحقة به. فلا يوجد ملفوظ -بحسب باختين- معزول عمَّا سبقه وعمَّا لحق به من ملافيظ، ويتجلّى ذلك التعدّد الصوتيّ في مستوى اللفظ والتركيب والأسلوب. ومن هذا المنطلق قارب باختين الحواريَّة ومسألة التعدّد الصوتيّ لدى الروائيّ الرّوسيّ الشهير دوستويفسكي، ففي كتابته الروائيَّة تتعدَّد الأصوات واللغات والخطابات، وهذه الظاهرة الفنيَّة سمَّاها باختين لغة بوليفونيَّة. فاللّغة الروائيَّة لا تكون أحاديَّة البتّة، ويرى صاحب كتاب «علم جمال الرّواية ونظريّتها» أنَّ البوليفونيَّة يمكن رصدها في خطاب الرّاوي والمؤلّف والشخصيَّات. ثمَّ إنَّ تعدُّد الأجناس الأدبيَّة في العمل الفنيّ الواحد هو ضرب من ضروب البوليفونيَّة. وعليه يُعدُّ باختين رائداً في نظريَّة التعدُّد الصوتيّ التي ستعرف تجويداً وتطويراً على يد أوسوالد ديكرو من منظور لسانيّ أساساً. وحسبنا في هذا المقام أن نعرّج على أهمّ ما جاء في كتابه الخطير «القول والمقول»، فهذا الباحث يقيم نظريّته في التعدُّد الصوتيّ على نفي أحاديَّة ذات التلفّظ في الملفوظ الواحد الذي يكون بالضرورة موسوماً بالتعدُّد من جهة المتكلمين فيه، والجانب الثاني الذي بنى عليه نظريّته ماثل في ما يحمله الملفوظ من معتقدات المتكلّم وآرائه ومواقفه، ومن ثمَّ لا تقع البوليفونيَّة إلّا في سياق تداوليّ تلفظيّ. فثمَّة -في تصوُّر ديكرو- «تحاضُر» وتفاعُل بين أصوات كثيرة في الخطاب الواحد. وفي هذا المضمار يفرّق ديكرو بين الجملة النحويَّة ودلالتها وبين الملفوظ ومعناه، فالجملة وحدة نحويَّة مجرَّدة، ترتبط عناصرها وفق قواعد تركيبيَّة محدَّدة، ففي قولنا «الطقس بارد» نجد جملة اسميَّة بسيطة قوامها عقد علاقة إسناديَّة بين الطقس مسند إليه وصفته مسند. فالدلالة الحاصلة من هذه الجملة متأتّية من طبيعة التركيب النحويّ القائم فيها، ومقتضى ذلك الإخبار عن صفة الطقس. على حين أنَّ الملفوظ هو الإنجاز الفرديّ الخاصّ لهذه الجملة المجرَّدة في سياق تداوليّ موصول بالمقام. فقولنا «الطقس بارد» حينما نقوله في مقامين متباعدين وفي وقتين مختلفين نظفر تبعاً لذلك بملفوظين مختلفين لجملة واحدة، ومن ثمَّ نحصل على معنيين مختلفين وفق مقصد المتلفظ الذي عقد عليه الملفوظ. ففي مقام أوَّل أنا في البيت مع أسرتي وطلب إليَّ بعض أفرادها الخروج معهم في نزهة وليست لي رغبة في الخروج قلت ذلك الملفوظ، وأنا أقصد به بطريقة غير مباشرة رفض الطلب، وهذا هو المعنى المضمَّن في قولي هذا. وفي مقام ثانٍ إذا كنت أتابع مع رفيقي مباراة في كرة القدم تتَّسم بالفتور والرتابة وغياب الحماسة والتشويق قلت له «الطقس بارد» أنجزت معنى مقاميَّاً آخر، قاصداً بذلك برود المباراة. فالتلفظ مرتبط دائماً بوجهة نظر. فالمتكلّم والمتلفظ كائنان خطابيان، فإذا كان الأوَّل ذاتاً خطابيَّة منوطاً بها الإنجاز الفيزيولوجي للقول في مستوى التصويت، فإنَّ الثاني مصدر القول وصاحب وجهة النظر. وبهذا الشكل نقف على تعدُّد صوتيّ في الملفوظ نفسه. فنظريَّة ديكرو البوليفونيَّة هي نظريَّة تلفظيَّة أساساً. انظر:

- Mikhaïl Bakhtine, esthétique et théorie du roman, Traduit du russe par Daria Olivier, ed gallimard, 1978, pp18, 87, 110, 120, 123, 134, 136 et 141.

الأصوات على قارئ مثل هذه النّصوص القصصيَّة، حتّى إنَّه يعزّ عليه أحياناً أن يميّز صوت الرَّاوي من صوت الشخصيَّة، بل إنّنا لا نكاد نتبيَّن في عيون النّصوص الرّوائيَّة العربيَّة الحديثة هويَّة المتكلّم (Locuteur) أو المبئّر (focalisateur). وتندرج رواية «في مكتبي جثّة» لفرج الحوار في هذا المساق من الكتابة الرّوائيّة[2]، ذلك أنَّ هذا الأثر يناوئ البناء التقليديّ القائم على قانون الاستقطاب الثّلاثي (هدوء- اضطراب ـ هدوء)، فغاية فرج الحوار ليست متوجّهة إلى الحدث الماديّ الذي تُرسم له بداية معلومة ومسار محدّد ونهاية معلومة، بقدر ما هي متعلّقة بحدث الكتابة نفسه، فأن تصاغ الرّواية على هيئات فنّيَّة طريفة، فذلك هو الهدف الذي تجري إليه غاية المؤلف، لهذا ألفينا الحبكة (in-trigue) بمفهومها التقليدي متهافتة. وعلاوة على ذلك وجدنا المنظور السَّردي (perspective narrative) الذي تستصفى منه الحكاية (Histoire) مشكّلاً على أنحاء جديدة، ممَّا جعل هذه الرّواية تعجُّ بالأصوات إلى الحدّ الذي يصعب فيه تحديد العون القائم بالتلفظ (Enonciation).

التعدّد الصوتيّ، إذاً، سمة مميّزة لهذه الرّواية، وهو القطب المولّد لجماليَّة الغموض البنَّاء في هذا النّص الرّوائيّ[3]، وقد رصدنا هذا التعدُّد الصَّوتي في مستويات خمسة، سنسعى إلى تفصيل القول فيها، وهذه المستويات حدّدناها على النَّحو الآتي:

1. في مستوى العنوان.
2. في مستوى الإهداء.
3. في مستوى التمهيد.
4. في مستوى المتن الرّوائي.
5. في مستوى التذييل.

وانظر أيضاً:

-Oswald Ducrot, Le dire et le dit, Minuit, Paris, 1984, pp171 - 233.

2ـ فرج الحوار، في مكتبي جثّة، دارالميزان للنشر، سوسة- تونس، ط1، كانون الأول/ ديسمبر 2004.

3ـ يتحدّث محمَّد الهادي الطرابلسي عن الغموض البنّاء في النّصوص الأدبيَّة معتبراً إيّاه قرينة دالّة على جودتها، انظر: محمَّد الهادي الطرابلسي، بحوث في النصّ الأدبي، الدار العربيَّة للكتاب، 1988، ص ص 179-180.

1. تعدّد الأصوات ونزوعها إلى الغموض في مستوى عنوان الرّواية:

يطالعنا أوّل ما يطالعنا من هذه الرّواية عنوانها الذي جاء جملة اسميَّة بسيطة تتكوَّن من خبر مقدّم (في مكتبي) ورد مركّباً حرفيّاً بالجرّ، ومن مبتدأ مؤخر (جثة) ورد لفظاً مفرداً نكرة، فضاعف طاقة الغموض في العنوان، والملاحظ أنَّ الجملة الاسميَّة صيغت في نمط تقريريّ مثبت، ما يدفعنا إلى الاعتقاد بحقيقة المضمون الوارد في العنوان، ولاسيَّما أنَّ ياء النسبة العالقة باسم المكان (مكتبي) توجّه القارئ إلى هذا الاستنتاج.

غير أنَّ تعدُّد الأصوات في العنوان يضعف هذا الاستنتاج، لأنّنا لا نستطيع أن نجزم جزماً قاطعاً بهويَّة الصَّوت الوارد في العنوان، فمن الصَّوت النَّاطق بهذه الجملة «في مكتبي جثّة»؟ أهو صوت المؤلّف التاريخي فرج الحوار أم هو صوت المؤلف عبد الحميد الكاتب الشَّخصية الورقيَّة التي صنعها فرج الحوار، ناهيك أنَّ عبد الحميد الكاتب هو مؤلف رواية «في مكتبي جثة» داخل النَّص المتخيَّل؟

إنَّ الأمر لا يخلو في الحقيقة من غموض، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أنَّ عبد الحميد الكاتب هو الذي أسند إلى الرّواية هذا العنوان، وهو ما أورده الشّاذلي العجمي في هذا المقطع القصصي: «وهذه الرّواية الأخيرة التي لم يتسنّ لسي عبد الحميد أن يتمَّها ليس لها –على حدّ علمي– عنوان معلوم، علماً بأنَّ الكاتب كان أسرّ لي –في لقاءاتي المتكرّرة به قبل أيَّام من موتته المأساويَّة– بعدد لا يُحصى من العناوين التي فكَّر أن يخصَّ بها هذا الكاتب الأثير على نفسه، أذكر منها على وجه الخصوص «في مكتبي جثة»»[4].

فهل يعني ذلك أنَّ فرج الحوار هو الصوت المعوّض لصوت عبد الحميد الكاتب الذي اغتاله داخل العمل الفنيّ المؤلف التاريخي؟ وهل عبد الحميد الكاتب الكائن الورقيّ هو صوت فرج الحوار في الرّواية فوَّضه ليتحدَّث بدلاً منه؟ أم الصوت الماثل في العنوان على غلاف الرّواية هو صوت فرج الحوار الذي أضاف إلى العنوان مصطلح «رواية» حتَّى يهدي القرَّاء إلى طبيعة الجنس المكتوب. فهل وجود اسم الكاتب التاريخي أعلى عنوان الرّواية

4ـ في مكتبي جثّة، ص 13.

يغدو صوتاً حقيقيّاً يقول: أنا فرج الحوار أقول: «في مكتبي جثة» رواية؟

إنَّ نزوع الأصوات إلى التعدُّد وإلى الغموض من مقوّمات جماليَّة هذه الرّواية؛ بل إنَّ الالتباس يبسط سلطانه على العنوان ذاته، إذ يلحُّ الصَّوت المتكلّم على المكان قبل الحدث (في مكتبي)، أَفنُسجتْ خيوط الرّواية في مكتب عبد الحميد الكاتب، الذي تحوَّل فيه فريد التوزاني البطل الورقيّ إلى جثّة هامدة من لحم ودم، أم في مكتب فرج الحوار المؤلّف الماديّ للرّواية؟

هكذا تتداخل الأصوات وتتشابك بدءاً من العنوان الذي يجعلنا أمام أصوات أجناسيَّة متباينة، أفنحن إزاء مذكّرات كاتب، أم إزاء رواية بوليسيَّة، أم إزاء سيرة ذاتيّة؟

إنَّ هذا الغموض في مستوى العنوان يجعل الأصوات متعدّدة متداخلة أحياناً، وهذا الميسم الفنيّ يستغله فرج الحوار لاحقاً في بناء الرّواية، فما صور التّعدّد الصّوتي في مستوى الإهداء؟

2. تعدّد الأصوات ونزوعها إلى الغموض في مستوى الإهداء:

إنَّ تعدّد الأصوات ونزوعها إلى الغموض لا يقتصر على العنوان، وإنّما يتسرَّب إلى نصّ الإهداء نفسه، ذلك أنَّنا نواجه إهداءً يكتنفه الغموض، من جهة كونه يجافي طرائق إخراج الإهداء في الأعمال الرّوائيَّة المتداولة. فنحن لا نعلم هويَّة الصّوت المُهْدي، لأنَّه لم يصرّح باسمه الحقيقي، ثمَّ إنَّ المُهْدى إليه غير معلوم الهويَّة، فقصارى ما يمدّنا به النّص أنَّه يُدعى «عبد الفتاح سعيد»، إذ جاء في الإهداء «إلى عبد الفتاح سعيد الذي أقضَّ مضجعه المأزق الذي زجَجْت فيه بنفسي طائعاً مختاراً، عندما آويت جثة في مكتبي، ثمَّ عجزت عن إجلائها عنه»[5].

أفيكون «عبد الفتاح سعيد» اسماً متخيَّلاً استلهمه فرج الحوار من اسم بطل رواية «موسم الهجرة إلى الشمال»[6] مصطفى سعيد الذي تمرَّد على منشئه الطيّب صالح كما تمرَّد فريد التوزاني على ربّه عبد الحميد الكاتب، أم هو مشتق من اسم الناقد والشاعر السُّوري علي أحمد سعيد الذي يجنح إلى الغموض في كتاباته الشّعريَّة؟

فهل المهدي فرج الحوار المؤلف التاريخي لهذه الرّواية أم عبد الحميد الكاتب الشخصيَّة الروائيَّة المتخيَّلة التي عجزت فعلاً عن إجلاء جثة فريد التوزاني عن مكتبها؟

وممَّا يزيد الأمر غموضاً أنَّ نصَّ الإهداء يتحوَّل إلى نصّ قصصيّ أشبه ما يكون بسيرة ذاتيَّة تهتمُّ برواية الكتابة أو بكتابة الرّواية، فالمتكلم في نصّ الإهداء يروي وقائع الورطة التي زجَّ بنفسه فيها. «عبد الفتّاح سعيد أنقذني من المأزق، وأنقذ الرّواية من ورطة مستحكمة. لولاه، لولا الحلُّ الذي تفتّقت عنه مخيلته لاتَّجه هذا الكتاب وجهة أخرى، من نوع القبول بالأمر الواقع، ليس إلّا»[7]. فهل ما ورد في نصّ الإهداء يعني أنَّ عبد الفتّاح سعيد هو الصّوت الخفيّ الذي أكمل كتابة أحداث رواية «في مكتبي جثّة»، ولا سيَّما أنَّه هو الذي أوحى إلى عبد الحميد الكاتب أو فرج الحوار بالحلّ المناسب لإنهاء الرّواية؟

ثمَّ إنَّ نزعة التفسير النقديّ المتلبّسة بخطاب المتكلّم في الإهداء قرينة يمكن أن تحيلنا إلى فرج الحوار «أن تكون الجثَّة نقطة الانطلاق، معناه أن تكون النهاية فضاء منعتقاً من هاجس التحلّل والتلاشي»[8]. وهي إلى جانب ذلك يمكن أن تحيلنا إلى عبد الفتّاح سعيد، الذي هدى الرّوائيّ إلى أقوم المسالك لإتمام روايته. فهل يكون الكلام النقديّ في الإهداء لعبد الحميد الكاتب في الأصل (المقول: dit) فعندما نقله فرج الحوار إلى نصّ مكتوب حوّره (القول: dire)؟ وممَّا يدفعنا إلى هذا الافتراض التداخل بين صوت المتكلّم الناقل والصَّوت المنقول للمتكلّم عبد الفتاح سعيد، فضلاً عن الزَّمن المقترن بصوت القائل: «إلى عبد الفتّاح سعيد الذي ذكّرني -وكنت عن هذا الأمر غافلاًـ أنَّ الحبر صنو للدَّم، وأنَّه هو الذي يبثّ جذوة الحياة في المخلوقات التي تعيش بين دفتيْ كتاب»[9].

5ـ المرجع نفسه، ص5.

6ـ الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، سلسلة عيون المعاصرة، دار الجنوب للنشر، تونس، 1979.

7ـ في مكتبي جثّة، ص 5.

8ـ المرجع نفسه، ص 5.

9ـ المرجع نفسه، ص 5.

ففي هذا المثال نحن إزاء صوتين: أحدهما موصول بالزمن الماضي «كنت عن هذا الأمر غافلاً»، وثانيهما يقترن بالحاضر، ومحصّله أنّني الآن منتبه إلى أنّ الحبر صنو للدَّم.

على أنَّ كلام عبد الفتّاح سعيد، وإن كان منقولاً على لسان المُهْدي، فإنَّه يقترب من كلام فرج الرّواح داخل المتن الروائيّ. وهذه المقوّمات تولّد غلالة من الغموض في مستوى الأصوات، لذلك نصُّ الإهداء تتعدَّد فيه الأصوات وتتراسل، فهو كلام على كلام؛ كلام المبدع على كلام النَّاقد على كلام المُهْدي إليه. فهكذا وقعنا على بعض آليَّات التعدُّد الصوتي في نصّ الإهداء، وهو تعدّد ولّد غموضاً إيجابيّاً ضاعف أدبيَّة هذه الرّواية، وهو ما نقف على بعض مقوّماته في التمهيد.

3. تعدّد الأصوات ونزوعها إلى الغموض في مستوى التّمهيد:

جاءت بداية الرّواية في شكل تمهيد يربك مقام التّقبُّل، فهذا التّمهيد يجافي مراسم كتابة مقدّمات الرّوايات التقليديَّة، ذلك أنَّ التَّمهيد لا يعمل على تقديم الشّخصيَّات على النحو المألوف، علاوة على قلّة المعطيات المتعلّقة بالزمان المرجعيّ والمكان المرجعيّ، فالتَّمهيد عبارة عن حكاية مروَّية بصوت عبد الحميد الكاتب الذي يستعمل ضمير المتكلم «كان سي الشاذلي العجمي كثيراً ما يقول إذا خضنا في موضوع الأدب وعلاقته بالسياسة:

ـ أن تفيض الرّواية على السياسة أفضل من أن تفيض السياسة على الرّواية:

فيبتدره حمَّادي الجيلاني ساخراً:

ـ وما دليلك على هذا يا شاذلي؟

ـ إمامي في هذا الموضوع بلزاك يا حمَّادي (...)

وكان سي حافظ العتيقي كثيراً ما يردّد إذا حضر سجالنا هذا: – «ما أبشع أن تكتب الرّواية بلغة السياسة»![10] يبدأ النَّصُّ إذاً بسرد استرجاعيّ تتعدَّد فيه الأصوات، فكلّما أوغلنا في قراءة التَّمهيد تزداد الأصوات المتساجلة بروزاً، فمدار الحكاية في التَّمهيد على ما جرى من حوار في مقهى الواحة بين عبد الحميد الكاتب الروائيّ وأصدقائه وهم:

ـ الشاذلي العجمي الذي يتحوَّل في متن الرّواية إلى راوٍ لسيرة عبد الحميد الكاتب.

ـ حمادي الجيلاني.

ـ حافظ العتيقي الذي يلتبس بصوت حافظ الجديدي صديق فرج الحوار في الواقع.

ـ فرج الرّواح الذي كان غائباً في نصّ التَّمهيد، ولكنَّه حاضر من خلال صوته المشاكس، يقول عبد الحميد الكاتب: «ولم ينتهِ الموقف على خير، وحمدت الله أن كان فرج الروَّاح غائباً يومها، وإلَّا لما كان الأمر توقّف عند هذا الحدّ»[11]. والملاحظ أنَّ فرج الرَّواح يلتبس بصوت فرج الحوار المؤلّف التَّاريخي، فاللقب الواسم هذه الشخصيَّة في الرّواية مبنيّ على قلب صوتيّ للقب الكاتب الواقعي:

فرج الحوار ◄—— فرج الرَّواح

ويضاف إلى ذلك وجود صوت النادل رندالة، فتعدُّد الأصوات إذاً يفضي إلى تباين وجهات النظر، وبذلك تزدوج الأجناس، فنصُّ الإهداء متردّد بين الرّواية والمسرحيَّة، لغلبة الحوار المشهديّ على هذه الفاتحة.

وممّا يحسن ذكره في هذا المقام أنَّ عبد الحميد الكاتب هو راوٍ شخصيَّة تتنازعه أصوات عدّة:

صوت القدامة: عبد الحميد الكاتب كاتب الرّسائل الدّيوانيَّة السّلطانيَّة في القرن الثاني الهجري، وهو الذي سخَّر قلمه لخدمة السّلطة.

10ـ المرجع نفسه، ص 7.

11ـ المرجع نفسه، ص9.

صوت الحداثة: صوت الكتاب المتمرّد على السّلطة والثوابت والقوالب الجاهزة، «عبد الحميد الكاتب، تونس في 12/ 4/ 2002»[12].

يبدو أنَّ فرج الحوار استلهم صوت عبد الحميد الكاتب من التراث وغيَّر ملامحه ليزجَّ به في مغامرة روائيَّة حديثة؛ إذ غدا مجرَّد عون سرديّ لا صلة تجمعه بالرجل القديم سوى الاسم واللقب.

فعلى هذا النحو تنزع الأصوات إلى التعدُّد والغموض في نصّ التّمهيد، حتَّى إنَّها فاضت على الرّواية والتبست وجوهها على القارئ، فإذا كان لتعدُّد الأصوات وغموضها هذا القدر من الجماليَّة في مستوى التَّمهيد، فما قصَّة هذا التَّعدُّد الصَّوتي في متن الرواية؟

4. تعدّد الأصوات وغموضها في متن الرواية:

سنسعى إلى استجلاء تعدّد الأصوات ونزوعها إلى الغموض في متن الرّواية الذي يتكوَّن من جزأين أخرجهما الرّوائي على هذا النحو:

الجزء الأوَّل: كتاب الفاجعة، ويتكوَّن من خمسة فصول هي:

ـ الفصل الأوّل: يوم وقعت الواقعة.
ـ الفصل الثاني: ليس للمسودات أسماء.
ـ الفصل الثالث: يالها من حكاية غريبة!
ـ الفصل الرابع: المذنبون وحدهم يخشون الشرطة.
ـ الفصل الخامس: إن كنت كاتباً، فلماذا تشتغل حمَّالاً؟

الجزء الثاني: التحقيق، ويتكوَّن من ثلاثة فصول، هي:

الفصل الأوَّل: ليس لهم ما يكفي من الشجاعة للإمساك بمسدّس!
الفصل الثاني: أقول لهم ماذا يا حيوان؟
الفصل الثالث: أيُّ رواية هذه التّي تبيحُ إزْهاق روح بشريّة؟

إنَّ تتبُّعنا المسألة المدروسة في هذا المستوى من العمل ليس تتبُّعاً خطيَّاً، وإنَّما هو تتبُّع منهجيّ يرمي إلى الوقوف على أهمّ المظاهر الممثلة لتعدُّد الأصوات والتباسها في المتن الروائيّ. يلاحظ النّاظر في الجزء الأوَّل من المتن تغيُّر صوت الرَّاوي، فإذا كنَّا في التَّمهيد إزاء صوت عبد الحميد الكاتب يروي ما يجري من سجال بين أصدقائه في مقهى الواحة، فإنَّنا نفاجأ بانتقال قياد السَّرد إلى الشاذلي العجمي الذي كان موضوع رواية في التَّمهيد، وبذلك يتحوَّل عبد الحميد الكاتب من راوٍ إلى مرويّ عنه في المتن الرّوائيّ.

ففي هذا المستوى من روايته يعرض الشاذلي العجمي للأسباب الكامنة وراء عدم إكمال عبد الحميد الكاتب روايته التي ينوي وسمها بـ«في مكتبي جثّة»، وللملابسات الحافَّة بموت المؤلّف عبد الحميد الكاتب.

وبهذا يترسَّخ لدينا الاعتقاد بأنَّ الأحداث ستأتينا من مصفاة صوت وحيد، هو الشاذلي العجمي. إلّا أنَّ الأصوات تتعدَّد وتنزع إلى الغموض، إلى حدّ يعسر فيه تحديد الصَّوت الناطق ببعض الجمل تحديداً قطعيّاً.

ثمَّ إنَّ المؤلف فرج الحوار لم يكشف عن صوت الرَّاوي الشاذلي العجمي منذ بداية المتن الروائيّ؛ بل أخفى هذا الصوت إلى حيّز نصيّ مُعتَبَر لكي يشكّل جماليَّة غموض الأصوات في نصّه الروائيّ، فنحن لا نعرف على وجه اليقين من يتكلّم في بداية الجزء الأوَّل الموسوم بـ«كتاب الفاجعة»، أهو المؤلف التاريخي فرج الحوار أم المؤلف المقتضى، أم راوٍ جديد صنعه فرج الحوار ليكمل سرد هذه الرّواية؟

حسبنا أن ننعم النَّظر في هذا المقطع حتَّى نتبيَّن أدبيَّة التعدُّد الصَّوتيّ وجماليَّته: «يعتقد بعض النّقاد أنَّ راوية الورطة، هي التي كان المغفور له سي عبد الحميد الكاتب بصدد كتابتها قبل أن تعاجله المنيَّة في الظّروف الأليمة التي لا بدَّ أنّكم اطلعتم على شيء منها في جرائد الواشنطن بوست (Washington-post) والديلي تلغراف (Daily-Telegrapgh)، ولوموند (Le monde)، ومجلّة النوفال أوبسرفاتور (Lenouvel observateur)، والحوليَّة المختصة إنترناشونال (international politics)، والفصليّة

---

12 ـ المرجع نفسه، ص 11.

الإنجليزيّة ترّورزم نيوز (Terrorism news)، وغيرها ممّا لم أعد أذكر أسماءها»[13].

فهل الكلام الوارد في هذا المقطع هو كلام بعض النقّاد اكتفى الرّاوي غير المسمّى (narrateur anonyme) إلى هذا الحدّ بنقله؟ وهل هذا الكلام كان في الأصل لعبد الحميد الكاتب، بما أنّه في هذا الموضع من الرّواية عاش هذه الورطة فنقله عنه الرّاوي، أو هل هذا القول لفرج الحوار؟

نحن إزاء غموض في تركيب الأصوات في بداية المتن الروائيّ، فالمقطع الذي نحن منه بسبيل مشدود إلى الخطاب الصحفيّ، ثمّ إنّ المعجم المستعمل يدلُّ على وجود وشائج قربى بين الصّوت المتكلّم وعبد الحميد الكاتب من نحو (المغفور له، سي عبد الحميد، في لقاءاتي المتكررة به ...)، وفضلاً عن ذلك تتداخل الأصوات في مستوى مقام الكتابة. فالأدعية والنّعوت الموصوف بها عبد الحميد الكاتب تعود إلى مقام الترسّل عند العرب القدامى. والكلام المتضمّن هذه الأدعية والنعوت يُقحم الكتاب في مجال السرد الحديث: «وهذه الرّواية الأخيرة التي لم يتسنَّ لـ«سي عبد الحميد» أن يتمّها ليس لها – على حدّ علمي– عنوان معلوم، علماً بأنَّ الكاتب كان أسرَّ لي –في لقاءاتي المتكرّرة به قبل أيّام من موتته المأساويّة– بعدد لا يحصى من العناوين التي فكَّر أن يخصَّ بها هذا الكتاب الأثير على نفسه، أذكر منها على وجه الخصوص في مكتبي جثّة»[14].

فعلى هذا النَّحو تتداخل الأصوات وتلتبس على القارئ منذ بداية المتن الرّوائيّ، حتّى إنَّ هذا الالتباس يبسط سلطانه على مستوى المرويّ له (narrataire). فمن المرويّ لهم في المقطع الذي فحصنا منذ قليل؟ أهم روَّاد مقهى الواحة (أيُّها القرَّاء) أم هم قرَّاء رواية «في مكتبي جثّة» لفرج الحوار؟

إنّنا لا نعلم علم اليقين من المرويّ لهم في بداية المتن الروائي، أهم الصوت المناوئ المشاكس المتمثل في أصدقاء الكاتب المثقفين الذين استمعنا إلى سجالهم في التمهيد، أم هم القرّاء النموذجيُّون المفترضون الذين يتوجَّه إليهم فرج الحوار بالكلام؟

تتشابك الأصوات في الرّواية وتتراكب إلى درجة تنشئ ما يمكن نعته بـ«جماليّة الغموض». على أنَّ هذه الجماليّة تتعدَّى حدود ما ذكرنا لتنشر ظلالها على سائر فصول المتن الرّوائيّ، من ذلك أنَّ وسم الفصل الأوَّل بـ«يوم وقعت الواقعة» يقحمنا مرَّة أخرى في دائرة التّعدُّد الصوتيّ، ففي هذا الخطاب محاكاة ساخرة (Parodie) للنَّص القرآنيّ «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَتْ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ»[15]؛ ذلك أنَّ المتكلّم يبدي موقفاً ساخراً مّما يقع للعرب في عصرنا، فتتحوَّل قصَّة موت عبد الحميد الكاتب وسقوطه إلى قصَّة العرب (احتلال العراق)، وهذا ما نتبيَّنه في الفصل الأوَّل. يقول الرّاوي: «في تلك اللحظة بالذّات أدرك سي عبد الحميد الكاتب بحدسه الذي لا يخطئ أنَّ كارثة ما حصلت قد تكون أعدمت روايته أو كادت، إذ مات ذلك الذي أطلق عليه اسم فريد التوزاني وجعله في الصَّدارة من الرّواية، في اللحظة نفسها التي أعلن فيها عن سقوط عاصمة أو اثنتين من مكان ما من المعمورة أجمعت وسائل الإعلام العالميَّة على أنَّه الشرق الأوسط (...) أعلن إذن عن سقوط عاصمة ما. أغلب الظن أنَّها القاهرة، بالرّغم ممَّا شاع من أخبار عن وقوع بغداد في قبضة محرّريها»[16].

ففي هذا الشاهد تداخل بين صوت الرّاوي ذي الانتماء العربيّ، مثلما يكشف عن ذلك المعجم المستعمل في خطابه، وصوت عبد الحميد الكاتب وصوت وسائل الإعلام العالميّة، فإذا عنوان الفصل «يوم وقعت الواقعة» متردّد بين صوت النَّص الدّينيّ وبين صوت الأخبار في التراث السرديّ (أيَّام العرب) وصوت الحداثة (تعرُّض منطقة الشَّرق الأوسط للغزو الأمريكي)، وبذا تتضاعف طاقة الغموض التي تستشري في بناء وجهة نظر الآخر، وهو يقوّم ما يحدث لهذه الذّات العربيّة، فإذا تأمّلنا المقطع السابق تبيَّنا خصوصيَّة بناء المنظور السرديّ في هذه الرّواية (ش ص 22)، فنحن أمام سرد من درجة أولى؛ لأنَّ الذي يسرد هذه الوقائع إنّما هو الشّاذلي العجمي الذي يروي بضمير الغائب. إلّا أنَّ روايته مشبعة بالذاتيَّة، ثمَّ إنَّ الشّخصيَّة المرويّ عنها في المقطع السابق (عبد الحميد الكاتب) تبئيرها داخليّ (Focalisation interne)، وهذا الأمر من الطرافة بمنزلة؛ لأنّنا لسنا أمام خطاب فوريّ

13 ـ المرجع نفسه، ص 13.

14 ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

15 ـ الواقعة في القرآن الكريم تتعلّق بقيام الساعة، وهو حدث عظيم، انظر سورة الواقعة، الآيات: 6 ،5 ،4 ،3 ،2 ،1 ،/96.

16ـ في مكتبي جثّة، ص22.

(discours immédiat) أو خطاب باطني (Monologue)، وإنَّما نحن إزاء خطاب منقول على لسان الرَّاوي مباشرة، وفي ذلك دلالة على تداخل الأصوات وتعدُّدها في طريقة بناء وجهة النظر نفسها.

ثمَّ إنَّنا كلّما أوغلنا في قراءة المتن الرّوائي تكثّف غموض الأصوات، من ذلك مثلاً ما ورد في متن الصفحة الخامسة والعشرين وهامشها، وسنورد الخطابين لنجري مقارنة بينهما، فقد جاء في متن الصفحة: «هل كانت الأرض ستتوقَّف عن الدوران لو لم يكتب ماركيز مئة عام من العزلة؟

هل كان الرّجال والنّساء سيمتنعون عن ممارسة الحبّ حلالاً وحراماً لو لم ينجب دجون إير فينبغ العالم كما يراه بوش»[17]، ثمَّ ورد في هامشها «كذا في الأصل، والعنوان الصحيح لهذه الرواية هو: العالم كما يراه قارب (الناشر)»[18].

يبدو صوت الشاذلي العجمي في المتن متداخلاً مع صوت فرج الحوار المؤلف التاريخيّ؛ لأنَّه ذو ثقافة روائيَّة واسعة تكشف عنها أسماء الرّوايات المذكورة من الشرق والغرب، ثمَّ إنَّ الصَّوت الوارد في الهامش أكثر غموضاً والتباساً، فهل يكون صوت الناشر حقّاً الذي أراد أن يصوّب عنوان الرّواية المذكورة في المتن «العالم كما يراه بوش»، أو يكون صوت الشّاذلي العجمي الساخر في المتن والجادّ في الهامش، أو يكون صوت فرج الحوار المؤلف الحقيقي؟

فنحن لا نعلم علم اليقين هويَّة صوت المتكلّم في الهامش الذي يصحّح المعلومة الواردة في المتن، فهل يعني ذلك أنَّ فيصل القاسم صاحب دار النشر هو الذي حرَّر هذا الهامش، أم أنَّ الأمر لا يعدو أن يكون لعبة تعدّد صوتيّ، يغدو بمقتضاه فيصل القاسم الشخص الحقيقيّ التاريخيّ صوتاً متخيَّلاً معاكساً مشاكساً، يمثّل الصَّوت المخالف لصوت المتكلّم في المتن؟

في الواقع إنَّ الغموض ينزع إلى أقصى درجاته في هذا الهامش، حتَّى إنَّه يصعُب على القارئ أن ينمي الصَّوت المتكلّم إلى الرَّاوي أو إلى المؤلف التاريخيّ أو إلى الناشر الحقيقيّ. غير أنَّ هذه الظاهرة لا تتوقف عند حدود هذه الصفحة، بل نجدها في مواضع أخرى نقتصر على أهمّها:

من ذلك ما ورد في الصفحة السابعة والعشرين، وفي الهامش على وجه التحديد «الكلمات الناقصة كلمات سوقيَّة نابية نزَّهت نفسي عن التصريح بها. وكان سي عبد الحميد –رحمه الله– عفيف اللّسان، بذيء القلم إلى حدّ الإقناع. غفر الله له»[19].

إذاً، في متن الصفحة نقف على حوار مباشر بين عبد الحميد الكاتب ورجال الأمن، وهذا الحوار نقله الشّاذلي العجمي، ولكنَّنا في الهامش نقف على كلام يمكن أن تتعدَّد فيه الأصوات، فهل الكلام الوارد هو مواصلة لما قاله الناشر في الصفحة الخامسة والعشرين، إذا أخذنا بعين الاعتبار ترقيم الهوامش وتسلسلها، أم هذا الكلام للشّاذلي العجمي، وقد اكتفى فرج الحوار بمجرَّد نقله؟ أم هذا الكلام من تدبير فرج الحوار وتنضيده، لأنَّه اليد الحقيقيَّة التي تحرّك بناء الرّواية؟

ومن أمثلة ذلك أيضاً ما ورد في الفصل الثاني من الجزء الأوَّل، فنحن حيال ازدواج في الأصوات والرؤى والحكايات. ففي الفصل الموسوم بـ«وليس للمسودات أسماء» تتعايش حكايتان في خطّ سرديّ واحد؛ في الحكاية الأولى نقف على صوت عبد الحميد الكاتب الذي يروي قصَّة مخلوقه الرّوائيّ العجيب فريد التوزاني الذي مات في عرض الصَّفحة الرابعة والستين بعد المئة، ثمَّ خرج من جهاز الكمبيوتر ومكث جثَّة هامدة في مكتب الروائيّ، ثمَّ نقف على صوت الشّاذلي العجمي في حكايته العجيبة مع مخلوقه القصصي سفيان الذي رفض المصير الذي قرَّره له الشاذلي العجمي، فاعترض على الاسم المنسوب إليه، ثمّ فرَّ من مسودّة الشاذلي العجمي متمرِّداً عليه، فتزدوج الأصوات وتتعدَّد الرُّؤى ووجهات النظر إلى حدّ التداخل المولّد لجماليَّة الغموض.

ولا يخفى على الناظر في الصفحة الثامنة والأربعين ما للتّعدّد الصَّوتي من قيمة فنيَّة في بناء أدبيَّة هذه الرّواية؛ إذ نجد صوت الرَّاوي الشّاذلي العجمي متراسلاً مع صوت الشّخصيَّة عبد

17ـ في مكتبي جثّة، ص25.

18ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

19ـ المرجع نفسه، ص 27.

الحميد الكاتب، إلى جانب صوت المتكلّم في الهامش «كلمة نابية كثيرة التّداول في الشارع والأماكن والمحلاّت العامَّة، وحتّى في بعض الدّوائر الرّسميّة»[20]. فهذا الصوت ملتبس، فهو يمكن أن يعود إلى عبد الحميد الكاتب الذي تلفظ بالكلمة النابية في متن الصفحة الثامنة والأربعين: «النّعير والنيا..»[21]، كما يمكن أن يرجع إلى صوت الرَّاوي الشّاذلي العجمي الذي أراد أن يوضّح الكلمة النابية غير المكتملة، زدْ على ذلك إمكانيَّة أن يعود الصَّوت الوارد في الهامش على المؤلّف التاريخي فرج الحوار أو على الناشر فيصل القاسم، ففي الحقيقة نحن إزاء لبس في مستوى الأصوات أدّى إلى غموض مولّد لجماليَّة تثير الحيرة لدى القارئ، علماً أنَّ التَّعدُّد الصوتي القائم على التداخل بين صوت الرَّاوي وصوت الشخصيَّة نقف عليه في الأسلوب غير المباشر الحرّ (style indirect libre)، من صورة ما جاء في الفصل الرابع الموسوم بـ«المذنبون وحدهم يخشون الشرطة»، ولكنَّ الجسد المسجّى عند قدميه حقيقة لم يعد بالإمكان إنكارها. هذه الحقيقة القطعيَّة، لا بدَّ لسي عبد الحميد الكاتب من أن يعيها تماماً، فلا يتوهَّم مثلاً أنَّ ما هو فيه ليس سوى كابوس مرعب، وسينقضي عمَّا قريب. «كلّا الجثّة حقيقيَّة مفزعة وهي عظيمة، وثقيلة من دون أدنى شكّ، ولن يكون من اليسير نقلها من هذا المكان إلى مكان غيره، لو اضطرَّته الظروف إلى ذلك»[22].

إنَّ الكلام المسطّر ورد في شكل أسلوب غير مباشر حرّ، وهذا الكلام يختلط فيه صوت الرَّاوي بصوت الشخصيَّة وإدراكها؛ إذ يصعب علينا الفصل بين كلام هذا وذاك بيسر. فقد تمَّ الانتقال من إدراك الرَّاوي إلى إدراك الشخصيَّة دون معلنات قول (كلّا الجثّة حقيقة مفزعة وهي عظيمة وثقيلة من دون أدنى شكّ)، علاوة على أنَّ إدراك الشخصيَّة (عبد الحميد الكاتب) عبَّر عنه الرَّاوي بلغته، فالكلام للرَّاوي والأفكار والإدراك من أمر الشخصيَّة الرَّاوية.

ومن وجوه التعدُّد الصَّوتي النَّازع إلى الغموض الانتقال من مستوى أوَّل في السرد يمثّل صوت الرَّاوي الشّاذلي العجمي إلى مستوى ثانٍ تمثّله الشخصيَّة بطريقة مفاجئة، ويكفي حتَّى نتمثّل هذه الظاهرة أن نورد هذا المثال: «فلن يكون من حلّ أمامه إلّا... لا أبداً! هذا الأمر الفظيع لن يخطر له ببال!

ـ «أَقْتُلُ فريدة؟ أنا»؟[23]

ففي هذا المثال ننتقل من صوت الرَّاوي الشّاذلي العجمي إلى صوت الشَّخصيَّة عبر الخطاب الفوريّ (discours immédiat)، فعلى هذا النَّحو نقف على تعدُّد الأصوات في مقطع سرديّ وجيز، ممَّا يدلُّ على عناية الرّوائي فرج الحوار بتقنياته السرديَّة إرباكاً للقارئ واستنفاراً لكفاءاته التّأويليَّة، ولعلَّ الظاهرة التي نختم بها الكلام على تعدُّد الأصوات والتباسها في المتن الرّوائيّ هي ظاهرة «مسرحة النصّ» في الحوار المفترض الدائر بين الصحفي سلطان الرَّاعي وعادل الرمسيسي العدوّ اللّدود لعبد الحميد الكاتب، فقد عثرنا على كلام إشاريّ موضوع بين قوسين يسبق كلام عادل الرمسيسي أو يَتوسَّطه، ومن أمثلة ذلك: «يضحك من جديد»، «مقاطعاً»، «يضحك بزهو»، فهذا الكلام الإشاريّ من الناطق به أهو المؤلّف التاريخي فرج الحوار أم الرَّاوي الناقل للحوار الشّاذلي العجمي؟

على هذا المنوال تسهم مسرحة النصّ في تعدُّد الأصوات المولّدة لجماليَّة الغموض، فإذا نحن أمام نصوص متعدّدة تمثّل أصواتاً متراسلة من القديم والحديث.

إنَّ استصفاء التعدُّد الصوتي ومواطن الغموض الحافَّة به في مستوى متن الرّواية يسلمنا إلى فحص هذه الخصيصة في مستوى نهاية الرّواية التي أطلق عليها فرج الحوار عبارة «التذييل».

5. تعدّد الأصوات ونزوعها إلى الغموض في مستوى التذييل:

تستوقفنا أوَّل ما تستوقفنا في عنوان الخاتمة عبارة «التذييل» التي وضعها المؤلّف، فقد استعاض بهذه العبارة عن مصطلحات متداولة بين المبدعين والنقّاد كـ«الخاتمة» و«النهاية»... إلخ، فكأنَّ فرج الحوار يخالف السُّنَّة السائدة في الكتابة الرّوائيَّة، وآية ذلك أنَّه صائغ عنوان الخاتمة بأسلوب ساخر «تذييل» يدلُّ على أنَّ

20ـ المرجع نفسه، ص 48.

21ـ المرجع نفسه، ص 48.

22ـ المرجع نفسه، ص 56.

23ـ المرجع نفسه، ص 63.

الخاتمة الكلاسيكيَّة في الرّوايات ولّى زمانها؛ إذ لا وجود لخاتمة صارمة أساساً، لذلك استرفد المؤلّف الآية القرآنيَّة التي تتحدَّث عن الاشتباه الزَّائف الخادع للعيون (وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ ولَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ) النساء 157 [24]. إذاً ندخل تعدُّد الأصوات ونزوعها إلى الغموض من باب الآية القرآنيَّة المسترفدة. فإذا نحن أمام صوتين متقابلين: صوت النَّصّ القرآنيّ الذي يرفع الاشتباه عن قتل المسيح وصلبه إثباتاً للحقيقة ولما وقع حقّاً للمسيح؛ إذ رفعه الله إليه، كما تؤكّد ذلك بعض الآيات الأخرى[25]. وصوت النَّصّ الرّوائيّ القائم على التخييل والتمويه، لهذا استثمر فرج الحوار الآيات القرآنيَّة لبناء خاتمة مضلّلة، فاشتباه الأصوات وتشابهها من مقوّمات البناء الفنيّ لرواية «في مكتبي جثّة»، فنحن واقعون على وجوه من هذا الاشتباه الصّوتيّ في محتوى التذييل، من ذلك ما ورد في هامش الصفحة الثانية والثلاثين بعد المئة؛ إذ نقف على هذا الكلام «17 حمادي الجيلاني واقف على أبواب الجحيم، رواية، دار لقمان للنشر والتوزيع، تونس، 2000، ص: 13»[26]، إذا نظرنا في أمر الكلام الوارد في شكل إحالة في هامش صفحة اثنتين وثلاثين ومئة، تتبادر إلى أذهاننا بعض الأسئلة من نحو: من الصَّوت الناطق بهذه الإحالة؟ أهو كلام الرَّاوي الشّاذلي العجمي الذي أراد أن يعود بالكلام الوارد في متن الصَّفحة المذكورة إلى أصوله، أم هو كلام النَّاشر الذي أراد أن يزيل اللّبس والغموض عن الكلام الوارد بين مزدوجين، أم هو كلام فرج الحوار المؤلّف التاريخي؟

إنَّ الأصوات تلتبس على القارئ في هذا الهامش، حتّى إنَّه يعسر عليه ردُّ الكلام المذكور إلى متكلّم معيّن، ومن ثمَّ يضاعف هذا التعدُّد الصوتي جماليَّة الغموض في هذه الرّواية.

ولا يفوتنا ونحن نقلّب النظر في التذييل الإشارة إلى الكلام الوارد في آخره، إذ نقف على توقيع ينصّ على مكان إنهاء كتابة الرّواية وزمانها «حمام سوسة في 16/ 8/ 2003»[27].

24ـ المرجع نفسه، ص 127.

25ـ انظر مثلًا سورة آل عمران الآية 55 «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» آل عمران 200/55.

26ـ في مكتبي جثّة، مرجع سبق ذكره، ص 132.

27ـ المرجع نفسه، ص 145.

فإذا حاولنا ربط هذه الإشارة المتعلّقة بالمكان والزمان بما ورد فيها من كلام «رحم الله سي عبد الحميد الكاتب»، ملنا إلى القطع بأنَّ الإشارة المذكورة تعود إلى صوت الرَّاوي الشّاذلي العجمي. غير أنَّ المكان (حمام سوسة) لم يرد ذكره في الحكاية التي يرويها الشّاذلي العجمي عن عبد الحميد الكاتب مؤلّف رواية «في مكتبي جثّة» في النصّ المتخيّل الذي هو صاحب هذا التوقيع، ولا سيّما أنَّه وقع على الشاكلة نفسها في التمهيد[28]، إلّا أنَّ اختلاف المكان بين التمهيد والتذييل (في التمهيد تونس وفي التذييل حمام سوسة)، واختلاف الزمان كذلك (في التمهيد 12/ 4/ 2002، وفي التذييل:16/ 8/ 2003) يدفعنا إلى إضعاف هذه الفرضيَّة، فتنشأ فرضيَّة ثانية أساسها أنَّ الصَّوت الموقّع في آخر التذييل هو صوت فرج الحوار المؤلّف التاريخي الذي هو أصيل حمام سوسة، فعلى هذه الشَّاكلة يدثّر الروائيّ نصَّه بغلالة من الغموض زادت الرّواية ترقّياً في سلّم الأدبيَّة.

الخـــاتمة:

إنَّ استقصاء ظاهرة التَّعدُّد الصَّوتيّ وما تفرزه من غموض في رواية «في مكتبي جثّة» لفرج الحوار ليس بالأمر اليسير، نظراً إلى أنَّ التَّعدُّد الصَّوتيّ يشمل المتكلّمين في النّص من راوٍ وشخصيَّة ومؤلف وناشر، كما يشمل تعدُّد أصوات النّصوص من قرآن وفنّ ترسّل وفنّ خبر ونادرة جسّمها النفس الساخر الغالب على نسيج الرواية، وفن مسرح برز من خلال المشاهد الحواريَّة المباشرة بين الشخصيَّات في أكثر من فصل. لذلك سعينا في هذا العمل إلى استجلاء أبرز مظاهر التَّعدُّد الصَّوتي المنجبة للغموض الإيجابيّ الذي يرقى بالرّواية إلى مصافّ الأعمال الإبداعيَّة الجادَّة، فوقفنا تبعاً لذلك على تعدُّد الأصوات ونزوعها إلى الغموض في مستوى عنوان الرّواية، إذ وجدنا تنازعاً بين أصوات ثلاثة: صوت المؤلف الحقيقي فرج الحوار بوصفه المسؤول عن كتابة الأثر، وصوت الناشر الذي عادة ما يخرج العنوان وفق ذوقه الشَّخصيّ، وصوت عبد الحميد الكاتب.

ثمَّ نظرنا في التَّعدُّد الصَّوتي في مستوى الإهداء، فوقفنا على أصوات متداخلة، فنحن أمام صوت المؤلف التّاريخيّ تارة، ونحن إزاء صوت عبد الحميد الكاتب المؤلف المتخيّل للرّواية

28ـ المرجع نفسه، ص 11.

تارة أخرى، ونحن أمام صوت المُهدى إليه عبد الفتّاح سعيد طوراً آخر في ما نقل عنه من أقوال نقديَّة. وإذا تدرَّجنا في فحص ظاهرة التَّعدُّد الصَّوتي من الإهداء إلى التَّمهيد ازداد الأمر تشعُّباً. ذلك أنَّ نصَّ التمهيد عبارة عن أصوات شخصيَّات متساجلة يقطعها أحياناً صوت الرَّاوي عبد الحميد الكاتب مؤلف رواية «في مكتبي جثّة» الذي يتقاطع مع صوت فرج الرَّواح الذي هو قناع لصوت المؤلف التاريخيّ فرج الحوار الذي أجرى عمليَّة قلب صوتي على اللقب إمعاناً في تضليل القارئ وفي زرع الغموض في شرايين نصّه الرّوائي، يضاف إلى ذلك أنَّ فرج الحوار استلهم صورة عبد الحميد الكاتب كاتب الرسائل في القرن الثاني الهجري، ليغيّر ملامحه ثمَّ يزجّ به في مغامرة روائيَّة حديثة، فإذا الصَّوت القديم المطيع يتحوَّل إلى صوت رافض مناوئ، فظهر عبد الحميد الكاتب شخصيَّة متخيَّلة في النَّص مشاكسة السّلطة معارضة توجُّهاتها. إنَّ صوت عبد الحميد الكاتب المتخيَّل خرج من رميم الرَّجل القديم وتجاوزه وفق ما يقتضيه منطق النَّص الرّوائي الحديث.

ثمَّ وقفنا على مواطن التَّعدُّد الصَّوتي في حدود المتن الرّوائي، فقادنا ذلك إلى نتائج لا تخلو من أهميَّة، من ذلك اختفاء صوت عبد الحميد الكاتب الرَّاوي، واستبدال صوت صديقه الشاذلي العجمي به بوصفه الرَّاوي الذي تأتينا بقيَّة الأحداث من مصفاته، ومنها أيضاً أنَّنا لا نعلم شيئاً عن هويَّة الصَّوت المتكلّم في بداية الجزء الأوَّل الموسوم بـ«كتاب الفاجعة»، فهل هو صوت المؤلّف التَّاريخي أو صوت الرَّاوي أو صوت المؤلّف المقتضى؟

يضاف إلى ذلك أنَّ النَّصَّ يتسربل بالغموض في بعض المواطن، من ذلك مثلاً الصَّوت المتكلّم في بعض الهوامش من المتن الرّوائي، فنحن إمَّا أمام صوت المؤلّف التَّاريخي يشرح بعض الأشياء ويوضّحها، وإمَّا أمام صوت النَّاشر، ولاسيَّما أنَّ التَّوضيح يختم بعبارة النَّاشر التي توضع بين قوسين. إذاً تؤدّي هذه الظاهرة إلى نزوع الأصوات إلى الغموض الذي يصل أحياناً إلى درجة الالتباس.

ثمَّ انتهى بنا المطاف إلى رصد التعدُّد الصَّوتي في مستوى خاتمة الرّواية التي أطلق عليها المؤلّف التاريخي عبارة «التذييل»، فوجدنا النَّصَّ من ناحية البناء الصَّوتي تتجاذبه الحقيقة والتوهّم، فالآيات القرآنيَّة المسترفدة في عنوان الخاتمة تحيلنا إلى الواقع والحقّ، وتحيلنا من جهة أخرى إلى مفهوم الاشتباه الذي هو مدار هذه الرّواية، فإذا نحن في التَّذييل إزاء ظاهرة الاشتباه الصَّوتي، من ذلك بروز صوت الرَّاوي الشاذلي العجمي، وصوت الشَّخصيَّة الرّوائيَّة عبد الحميد الكاتب، وصوت الناشر، وصوت المؤلّف التَّاريخي الذي وقّع في آخر التَّذييل التَّاريخ والمكان، ولم يوقّع الاسم واللقب، ممَّا يجعل الغموض حافّاً بالنَّصّ إلى آخر عبارة فيه.

وخلاصة القول أنَّ التَّعدُّد الصَّوتيّ النَّازع إلى الغموض يُعدّ من مقوّمات أدبيَّة هذه الرّواية، وما قيل في شأن هذه الظاهرة لا يعدو أن يكون مدخلاً أوَّليّاً إلى دراستها، عسى أن يُغنَى بمحاولات أكثر تخصُّصاً وعمقاً في رحاب الجامعات العربيَّة.

شــــــــارل بودليــــر
(1821 – 1867)

ترجمة وتقديم: حسن الغُرفـي*

تقديـم

-1-

اسمه شارل بيير بودلير. ولد في باريس سنة 1821م لأب كان من رجال التَّعليم البارزين ومحبّي الفنون، وكان قد شارك في الثورة، فنال مكانة مرموقة. وقد تزوج أبو بودلير، وهو في الستين من عمره، من أمّ الشاعر، وهي في السابعة والعشرين، ولم يلبث أن مات الأب قبل أن يبلغ ابنه السادسة، فتزوَّجت الأمُّ الشابَّة من أحد ضباط الجيش، وتخلَّصا من الصَّبي بتسجيله في مدرسة داخليَّة، فانطوى على نفسه، وانكبَّ على القراءة والتَّحصيل، واهتمَّ اهتماماً بالغاً بالأدب واللّغات. وبعد حصوله على البكالوريا حاول زوج أمّه -الذي أصبح ضابطاً كبيراً في الجيش الفرنسي- توجيهه إلى الدّراسة العسكريَّة، ولكنَّه رفض بإصرار، وصمَّم على أن يشتغل بالأدب، فكان بينهما فراق.

انطلق بودلير على حرّيته وسجيّته، يعيش عيشة أدباء باريس، ويسكن الحيَّ اللاتيني، وينظم بين الحين والحين قصائد شعريَّة تترجم كلّ عقده النفسيَّة، وتعبّر عن نظرته التشاؤميَّة، وتتَّسم باللّامبالاة وبعدم مراعاة الأعراف والمواضعات الاجتماعيَّة والمبادئ الأخلاقيَّة المتزمّتة. وخشي زوج الأم ممَّا قد يصيب سمعته العسكريَّة من جرَّاء استهتار بودلير، فأرسله في رحلة حيث لقي كثيراً من المضايقات والأخطار والأحداث التي زادته تعقيداً وتشاؤماً وبؤساً، ومنعته من إكمال الرّحلة، فلم يكد يصل مدغشقر حتى قطع الرّحلة، وقفل راجعاً إلى باريس.

وكان بودلير قد بلغ مبلغ الرّجال، فتسلَّم ميراثه من زوج أمّه وقطع كلَّ علاقة به، وراح يعيش بين الأدباء والمتطرّفين والمسرفين عيشة سفه ونزوات، وعشق جارية سوداء عظيمة البدن وعظيمة الجهل والتّفاهة، فقضى على ميراثه، واضطرَّ إلى كسب عيشه عن طريق كتابة المقالات النقديَّة، وترجمة قصص الأمريكي إدغار آلان بو التي أُعجِب بها إعجاباً شديداً. وفي سنة 1857 أصدر ديوانه الشعري «أزهار الشّر»، كما نشر مجموعة مقالاته النقديَّة عن ريتشارد فاغنر وغوستاف فلوبير، ونشر كذلك ترجمته لقصص إدغار آلان بو، فنال بذلك شهرة أدبيَّة واسعة في الوقت الذي ساءت فيه صحته بدنيَّاً وعقليَّاً ومعنويَّاً، ومات عام 1867م.

-2-

انبثقت طبيعة بودلير العصبيَّة من ظروف نشأته، كما أسلفنا، وقد أسلمته تلك الظّروف إلى حياة المتعة والعبث والغواية، وما لبثت أن ألقت به في أجواء خاصَّة، جعلته ينظر إلى الفنّ على أنَّه تجسيد لأعماق النَّفس الإنسانيَّة بكلّ ما تمتلك من مشاعر وأحاسيس. وقد انتهت به تلك النَّظرة إلى شعور بالملل من الحياة، فبدت عليه الكآبة وأصيب شعوره بالسويداء، وأخذ يعاني من غصص التشاؤم. وكانت قراءاته لشعر (إدغار آلان بو) قد ولَّدت في نفسه الميل إلى الأشياء الغريبة، وعمَّقت في نفسه الحزن، وعن (بو) هذا أخذ مبدأ الشّعر الذي انتهى فيما بعد لديه إلى نظريَّة العلاقات المعروفة.

وتقوم هذه النظريَّة على اعتبار (الغموض والإبهام) ضرورة لعمليَّة الخلق الفنّي والجمال في الشّعر، كما تستند نظريَّته إلى وجوب التَّفاعل بين الأصوات في الكلام، واكتشف أنَّ غاية الشعر محصورة فيه.

وتتَّضح هذه النَّظرة في قصيدته التي أطلق عليها (تجاوبات)،

*أكاديمي من المغرب.

وقوامها أنَّ هناك علاقات حميمة بين الأصوات والألوان والعطور.

وقد سبق إلى هذه النَّظرة بعض شعراء الرُّومانتيكيَّة الألمان، أمثال (نوفاليس، وهفمان)، ولكنَّ بودلير هو الذي فلسف هذه النَّظرة في ميدان الشّعر؛ بل هو أوَّل من طبَّقها. وتتلخَّص هذه النظريَّة في أنَّ الصَّوت قد يترك في النَّفس أثراً شبيهاً بالأثر الذي يتركه فيها اللّون والعطر، وأنَّه من الممكن، في مثل هذه الحالة، أن تعبّر الأنغام والألوان والعطور عن الفكر. وعند بودلير تكون المعاني مجرَّدة من خصوصيّتها الماديَّة. ولذلك قصد في معانيه أبعادَها البعيدة والعميقة. والأشياء لديه لا ينوّه بها، وإنَّما يومَأ بها ويُوحَى. ومن هنا جاءت تشبيهاته مبهمة مكلّلة بضبابيَّة تتحوَّل إلى رموز.

وفي شعر بودلير تأمُّل عميق يصل إلى مرتبة التصوُّف، يتمُّ بواسطة الإيحاء. وقد عني في شعره بالتركيب الدقيق للعبارات، وبالصّياغة المتينة التي تحقق الاستعارات والصُّور نحو الرَّمز.

وتميَّزت صوره بتجرُّدها من الجانب المادّي ليتحقق فيها الرَّمز. ويرى بعض الدَّارسين أنَّ (بودلير وضع الكثير من أسس الرمزيَّة وأهدافها، ... وعنه قبس الذين أتوا بعده) من رمزيين وسرياليين.

وينفي بودلير عن الشّعر وظيفته التعليميَّة، وإثارته للوجدان، ويرى أنَّ الشّعر هو الشّعر وحسب، وهذا هو قوام دعوة (الفنّ للفنّ).

ولا يعارض بودلير وجود العلاقة بين الشّعر وبين الأخلاق، ولكن بشرط ألَّا يكون هدفه خُلقيَّاً، وتُعدُّ نظريَّته الجماليَّة رائدة في مجال التجديد، فهو يرى أنَّ الجمال مطلق، لا تقيّده حدود، ولا يرتبط بزمان.

وللموسيقا صلة حميمة بنظريَّة بودلير الشّعريَّة، وقد تحقّقت صلته بهذا الفن منذ دخوله المعهد الملكي للموسيقا، وكان عمره آنئذٍ اثنتي عشرة سنة، وفي ذلك المعهد كان يشارك في أناشيد الكورس، وهذا ما جعله يكتب قصائده المبكرة التي تحمل عناوين موسيقيَّة، وهي مبثوثة بديوانه (أزهار الشّر). على أنَّ تأثره بموسيقا (فاغنر) وتعلقه الشديد بألحانه كان أكثر وضوحاً في اتجاهه الشّعري ونظريَّته الرَّائدة.

ومن المفيد أن ننوّه بديوانه الفريد (أزهار الشّر) الذي طبع عام 1857، والذي حوكم بسببه وعوقب بغرامة ماليَّة. وكانت الرَّقابة قد اتَّهمته بالانحلال الخلقي، فرفضت بعض قصائده، ولم تنشر ثانية إلا سنة (1866).

والغريب أنَّ بودلير لم يلقَ من الحظوة ما لقيه ديوانه، فقد قدَّم له «تيوفيل غوتييه» (T. Gautier) بمقدّمة ضافية، وامتدحه (هوغو)، وأعلن أنَّ فيه (هزَّة جديدة) لم يعرفها الأدب الفرنسي.

ولا شكَّ في أنَّ ديوان (أزهار الشّر) يجسّد أزمة الشّاعر الفكريَّة، ويعكس حسَّه المرهف وسأمه من الحياة. ويسود الديوان جوٌّ حزين مفعم بالقتامة، ويقوم على موقف متشائم من الحياة.

وتعكس لوحاته الشّعريَّة الحياة الباريسيَّة كما يراها الشّاعر، حياة ملأى بالإثم والخطيئة، وتسري فيها أنفاس من التعاسة واليأس. إنَّ لوحات هذا الديوان قد جسَّدت العاصمة الفرنسيَّة بضواحيها وضبابها وأمطارها ومصحَّاتها ودورها المقفلة ومجانينها، وهي تعكس ما في نفسه من رؤى داخليَّة وأنَّات موجعة هي نتيجة لشعوره بارتكاب الآثام، غير أنَّه يشعر بالملل والسأم من حياته الآثمة التي سدّت طريق الآمال في وجهه، فإذا هو يزوَرُّ عنها ازوراراً، فيلجأ إلى التوبة، ويطلب الغفران، ويكون مستقرّه في حومة الدّين، لعله يجد فيه متنفساً لطريقه المقفر، لكنَّ شيطانه الأثيم كان أقوى من محاولاته اليائسة في التوبة، فإذا هو يعود ثانية إلى سابق عهده، فيسلك طريق الآثام والتهتّك والفساد، ويثور على الدّين وعلى المجتمع، وتعود إلى نفسه حالة الملل من الحياة ويسودها تعشق الألم، ويلقى فيه كلَّ لذَّة.

ومع أنَّ الشّاعر قد عاش حياة ملأى بالأسى والألم والقلق، إلَّا أَنّ طاقته الإبداعيَّة لم تتوقف عن رفد الشّعر الرَّمزي، بما أثراه في نظريَّة (التراسل).

-3-

قصائد بودلير النثريَّة الصغيرة تقدّم لنا عالماً خاصَّاً له صلة ما بعالمه في الشّعر الموزون، فهي تشكّل الإطار الذي أينعت فيه (أزهار الشّر). كما أنَّه يمكن أن نعدَّها بمثابة وثيقة عن دراسة

ذاتيَّة للنفس، إذ يظهر فيها بودلير وهو على سجيَّته في حياته الخاصَّة، فقراءتها تلقي حتماً أضواء على جوانب غامضة في سلوكه النفسي والاجتماعي على السَّواء.

كما نجد في العديد منها صوراً للمجتمع الباريسي في أواسط القرن التاسع عشر، يمكن أن تُمثل الزاوية الفكريَّة التي التقط منها الشّاعر تلك المواقف والآراء والعواطف.

في هذه القصائد النثريَّة يبدو بودلير وكأنَّه متجوّل منعزل، غارق في موجة من الكآبة، متعلّق مع ذلك بدافع من فضول المبدع –بما يثير في نفسه السخرية والاحتقار؛ كلّ صفحة فيها اعتراف مباشر أو تلميح إلى حالة نفسيَّة. وهي جميعاً تصف حياة مجرَّدة، حياة الشّاعر وهو في وحدته. لقد أراد بودلير فيها أن يتأثر ككلّ الناس، وأن يرتفع بهذا الجزء من إنتاجه الأدبي إلى مستوى قلبه الذي لا تعين (أزهار الشّر) على سبر غوره.

قصائد بودلير النثريَّة تحتلّ مكانة راقية في الأدب الفرنسي، إنَّها نوع فنّي جديد ظهر فيه تأثير إدغار آلان بو، وإن ظلَّ، مع ذلك، إبداعاً بودليريّاً أصيلاً. إنَّها تجربة فذَّة على الطريق المؤدية إلى (إشراقات) رامبو، ومقطوعات مالارميه النثريَّة.

–4–

لقد كان بودلير، بالإضافة إلى قيمته الشّعريَّة الفذَّة، كاتباً بارعاً في النَّقد الأدبي والموسيقا والفن التشكيلي، وعلاقة شاعرنا بالفن التشكيلي كانت علاقة تفاعل عضوي، فلم تقتصر ثقافته التشكيليَّة على ما كتبه من دراسات عن كبار الفنانين التشكيليين، بل دخلت في صلب كيانه الإبداعي، وانعكست في بنيان الصُّورة الشّعريَّة لديه. ومن المعروف، في هذا المجال، استلهام بودلير بعض قصائده من لوحات الفنَّان دولاكروا، كما شكَّل الفن والإبداع موضوعاً للعديد من قصائده.

–5–

إنَّ فكر بودلير متَّسع وعميق اتَّساع الحياة نفسها، ومن ثَمَّ محور الشّعر عنده هو ذلك التَّضاد بين الخير القليل والشَّر السائد، بين الجمال النادر وبين القبح الشّائع، هو تلك الحيرة بين الحبّ والخطيئة، بين المتعة والألم، بين واقع الأرض وجنَّات السماء.

لقد احتلَّ شاعرنا مكانة مرموقة في الصفّ الأوَّل لشعراء فرنسا، وقد تخطَّى الشّعر الفرنسي الحديث حدود فرنسا بفضل شعر بودلير المتمثل خاصَّة في ديوانه (أزهار الشّر)، وأصبح مقروءاً في العديد من العوالم الشّعريَّة العالميَّة، فاحتلَّ مكانته اللائقة به باعتباره نموذجاً للحداثة الشّعريَّة، وقد بلغ تأثير بودلير من خلال أعماله الشّعريَّة والنثريَّة حدَّاً بعيداً تجاوز الفترة التي عاش فيها، حيث أثَّر في عدد من الشّعراء الكبار وألهمهم بشعره، وقد نوَّه بهذا التأثير أكثر من ناقد وباحث.

آراء وأفكار بودليريّة

– لنتعرَّف إلى وظيفة الشّعر لدى بودلير نتوقف عند قوله:

(إنَّه قدر عظيم، وقدر الشّاعر ألَّا يلاحظ فحسب بل يصحح كذلك...، أن يتجوَّل في كلّ مكان رافضاً الظلم).

– كتب عن ديوانه (أزهار الشّر) ما يأتي:

(لقد وضعتُ في هذا الكتاب المرعب كلَّ فكري، وكلَّ قلبي، وكلَّ معتقدي وديني، وكلَّ كراهيتي).

(لقد أحسستُ في قلبي منذ طفولتي بإحساسين متناقضين: بنفور من الحياة، وبنشوة الحياة ...).

– كتب في إهدائه لكتابه (قصائد نثر صغيرة) إلى صديقه «أرسين هوسيه» يقول: (من منَّا لم يحلم في أيام طموحه بتحقيق معجزة نثر شعري، موسيقي، بلا وزن ولا قافية، فيه من المرونة والتناقض ما يجعله قادراً على ملاءمة الانفعالات الغنائيَّة التي تحدث في النفس، وتموُّجات الخيال، وانتفاضات الضمير...)؟

(الفنُّ عامل حضاري).

(قد يصدر الحبُّ عن عاطفة كريمة، ولكنَّ حبَّ الامتلاك يفسده).

(لماذا لا يحبُّ الدّيمقراطيُّون القطط؟ هذا أمر من السَّهل معرفته؛ القطُّ جميل، يوحي بمعاني الأناقة والنَّظافة).

(كن دائماً شاعراً ولو في كتابة النثر).

(الرَّاهب شخص عظيم، لأنَّه يجعلنا نؤمن بأمور مدهشة).

(لو أنَّ شاعراً طلب من الدَّولة أن يكون له حق امتلاك بعض البرجوازيين في إسطبله لتعجَّبوا منه، بينما لو طلب أحد البرجوازيين شاعراً في سفود لوجد الأمر عاديَّاً).

(لا يكون للأمم عظماء إلّا مرغمة، وعليه فالعظيم ينتصر على أمَّة بأكملها).

(لا أفكار لي أومن بها كما يفهم ذلك أبناء عصري، لأنَّه لا طموح لي).

(ليس في الدنيا أكثر من ثلاثة يبعثون على التقدير والاحترام: الرَّاهب والجندي والشَّاعر: المعرفة والقتل والخلق، أمَّا البشر الآخرون، فإنَّهم يستحقّون الاستعباد إذ خلقوا للإسطبل؛ أي خلقوا لممارسة ما يُسمَّى «المهن»).

(كلُّ إنسان سليم العافية يمكن أن يتخلّى عن الأكل لمدَّة يومين، أمَّا عن الشّعر فلا، الفنُّ يرضي أمسّ الحاجيَّات، فهو الذي ينبغي أن يُكال له التقدير الدائم).

(كنت دائماً أتعجَّب من إعطاء النّساء حريَّة الدُّخول إلى الكنائس، إذ فيمَ يا تُرى يكون حديثهنَّ مع الله)؟

(الخطر في تأخير عمل يومك هو ألَّا تستطيع أن تعمله أبداً. وإذا أردت أن تُشفى من كلّ داء من البؤس والمرض والكآبة، فعليك باكتساب لذَّة العمل).

(إنَّ العظماء من الشّعراء يصبحون نقَّاداً بطبيعة الحال).

(إنَّ النقد الحقيقي هو الناتج عن تفسير عقلاني وعاطفي).

(إنَّ مأثرة بلزاك تتلخَّص في كونه نقل (روح العصر) بصورة رائعة قلقة وشغوفة في تصويرها للمدن العصريَّة العاصفة والمريرة، والرذائل العصريَّة بكلّ حدَّتها ودقَّتها).

– (يُعدّ دولاكروا الفنَّان الأكثر تميُّزاً في الزمن القديم والمعاصر...، وهو الفنَّان الرُّومانسي الحقيقي الدائم التجدُّد، والجدير بالتقييم والاعتبار رغم كلّ انتقادات الصحف الرسميَّة له في العشرينيات، ورغم رفض الأكاديميَّة لعضويته...، إلّا أنَّه النَّسر المحلّق في سماء التجديد).

(بات من المستحيل تصفُّح أيّة جريدة لأيّ يوم في أيّ شهر من أيّ عام، دون العثور في كلّ سطر على علامات الفساد البشري الأكثر ترويعاً، جنباً إلى جنب مع التباهي الأكثر إدهاشاً بالاستقامة والطيبة والرَّحمة، إضافة إلى الادّعاءات الأكثر وقاحة بالتقدُّم والتحضُّر.

كلّ جريدة من أوَّل سطر إلى آخر سطر، ليست سوى نسيج فظائع، حروب، جرائم، سرقات، فواحش، تعذيب، جرائم أمراء، جرائم أمم، جرائم أفراد، عربدة، فظاعة كونيَّة، ذاك هو فاتح الشهيَّة المقزّز الذي يصحب به الإنسان المتحضّر فطوره كلَّ صباح، كلّ شيء في هذا العالم ينضح بالجريمة: الجريدة والجدار ووجه الإنسان.

ولا أفهم كيف يمكن ليد طاهرة أن تلمس جريدة، دون أن تعتريها قشعريرة تقزُّز).

قالوا في بودلير

(هناك طريقة للإحساس قبل بودلير، وطريقة للإحساس بعد بودلير. في شعر: «فيكتور هوغو» أو «تيوفيل غوتييه» تتغلّب حاسَّة البصر، أمَّا في شعر بودلير، فتلتقي الحواس جميعاً من لمس وشمٍّ وذوق... ومكانة هذه الحواس لا تقلُّ في عمليَّة الخلق البودليري عن مكانة العاطفة نفسها). أندريه سوارس

– حين تلقَّى أبو الرُّومانسيَّة (فيكتور هوغو) نسخة من ديوان (أزهار الشّر)، إثر صدور حكم المحكمة على بودلير، كتب إليه يشكره: (لقد تلقيتُ يا سيدي رسالتك وكتابك الجميل. إنَّك

برهنتَ على أنَّ الفنَّ كالسَّماء، مجاله لا ينتهي... وإنَّ أزهارك تتألق وتبهر كالنجوم... لتواصل طريقك، وأنا أصيح بكلّ قواي في عقلك الفذ: تشجَّع. لقد تلقيتَ أخيراً أحد الأوسمة النَّادرة التي يمنحها نظام الحكم القائم، فإنَّ ما يسمّيه بالعدالة قد حكم عليك باسم ما يسمّيه بالأخلاق، وهنا تتويج جديد... إنّي أشدُّ على يدك أيُّها الشاعر). فيكتور هوغو

(لقد قرأتك وأعدت قراءتك، وإنِّي في حاجة إلى أن أقول لك إنَّني أعدُّ (أزهار الشّر) هذه أزهار خير، وإنَّها تسحرني... كم أجدك غير عادل إزاء هذه الباقة المفعمة بأزكى روائح الربيع؛ إذ فرضتَ عليها هذا العنوان الذي لا يليق بها ...). ألفريد دوفيني

(إنَّ بودلير ـ بالرّغم من الدقائق التي تجعل كتابه عسير الفهم جدّاً بالنسبة إلى أغلبيَّة القرَّاء ـ لا يزال من بين كبار معلّمي الجيل الذي سيظهر بعد حين. وإذا كان التعرُّف إلى تأثيره أصعب من التعرُّف إلى تأثير كاتب مثل بلزاك (Balzac) أو موسيه (Musset)، فلأنَّ تأثير بودلير ينصبُّ على فئة قليلة هي التي تضمُّ صفوة العقول من شعراء الغد وكُتَّاب المقالات في المستقبل...). بول بورجيه

(إنَّ بودلير هو ملك الشّعراء...، إنَّه إله حقيقي للشّعر). أرثور رامبو

(في قصائد بودلير ربط بين الرُّوح والجسد، مزيج من الوقار والدفء والمرارة والخلود والعلاقات الطبيعيَّة، اتفاق للإرادة بالهارموني، وهو ما يميّزها بوضوح عن الشّعر الرُّومانتيكي، كما يميّزها عن الشّعر البارناسي. إنَّ شعر بودلير مدين بديمومته وحظوته إلى كماله ووضوح جرسه). بول فاليري

(شاعر العصر الحديث... ما من شاعر استحقَّ هذه التَّسمية مثل بودلير، فلم يقتصر أثره على الشّعر الحديث من بعده إلى يومنا الراهن فحسب؛ بل امتدَّ كذلك إلى نظريَّات فنّ الشّعر التي تتحدَّث عن طبيعة بنائه وظواهره وقضاياه).

صار الشّعر الفرنسي بعد بودلير مسألة تعني القارة الأوربيَّة كلها. ويكفي أن نذكر تأثيره على الإنتاج الشّعري في ألمانيا وإنجلترا وإسبانيا وإيطاليا؛ بل يكفي أنَّ الفرنسيين أنفسهم سرعان ما تبيَّنوا أنَّ هذا الشّعر كان أبعد أثراً من شعر الرومانتيكيين، وأنَّ التيَّارات الجديدة التي انبعثت منه كانت أعظم قوَّة وأشدَّ إثارة. لقد نفذ في قلوب فيرلين ورامبو ومالارميه. واعترف هذا الأخير بأنَّه بدأ من حيث انتهى بودلير. ولم يتردَّد شاعر كبير مثل فاليري في أن يتتبَّع قبل موته بقليل ذلك الخطّ المباشر الذي يصل من بودلير إليه. ثمَّ جاء صوت الشَّاعر العظيم توماس إليوت ليؤكّد في دراسته المهمَّة عنه أنَّ بودلير هو أعظم مثل للشّعر الحديث في أيَّة لغة من اللّغات. ولسنا بحاجة إلى الاستطراد في هذه النَّماذج والنُّصوص، فكلُّ من يقرأ بودلير اليوم يعرف بغير شك أنَّه الرَّائد الذي وضع أساس هذا البناء الشّامخ الغريب الذي نسميّه الشّعر الحديث؛ بل إنَّ القارئ الذَّكي لن يعدم أثره هنا وهناك على روَّاد شعرنا العربي الجديد). د. عبد الغفار مكاوي

قصائد من «أزهار الشّر»

1. عطر غريب

حين أشمُّ عبير نهدك النَّافر
وأنا مغمض العينين في أمسية خريفيَّة دافئة
أرى ضفافاً سعيدة تمتدّ
تبهر أضواء شمس رتيبة.
جزيرة مكسال وهبتها الطبيعة
أشجاراً فريدة وثماراً شهيَّة
ورجالاً بأجسام ممشوقة وقويَّة
ونساءً يخلبن اللبَّ بعيونهنَّ الصافية.
مجذوباً بشذاك نحو آفاق ساحرة
أرى مرفأ يحفل بأشرعة وصوارٍ
لمَّا تزل منهوكة من عراك اللجج.
بينما أريج شجر التَّمر الهندي الأخضر
الذي يسري في الفضاء مُعطِّراً أنفاسي
يمتزج في روحي بغناء الملّاحين.

2. الجمـــال

جميلة أنا، أيُّها الفانون! كحلم قُدَّ من حجر
وصدري الذي طالما تهالك عليه الواحد بعد الآخر

قد صُنع ليُلهم الشَّاعر حبَّاً
أزليَّاً وصامتاً مثل المادَّة.
أتربَّع على عرش لا زَوَردي كأبي هول غامض
أضمُّ قلباً من ثلج إلى بياض البجع
إنّي أكره الفعل الذي يغيّر الملامح
وأبداً لا أبكي وأبداً لا أضحك.
الشّعراء أمام مواقفي العظيمة
التي يبدو أنّني استعرتها من أشدّ التماثيل شموخاً
سينفقون أيّامهم في أبحاث مضنية.
لأنَّ لديَّ كي أفتن هؤلاء العشَّاق الوُدعاء
مرآتين صافيتين تجعلان الأشياء جميعها أكثر جمالاً:
إنَّهما عيناي، عيناي الواسعتان في صفائهما الأبدي.

3. إلـــى عابـــرة

الشَّارع الصَّاخب من حولي يصمُّ الآذان
هيفاء، رقيقة، متَّشحة بحداد في أسى مهيب
عبرت امرأة، بيد مزهوَّة
تصلح حاشية فستانها.
رشيقة ونبيلة، لها ساق تمثال
أمَّا أنا فكنتُ أعبُّ متشنجاً كممسوس
من عينيها، من السَّماء الداكنة حيث يولد الإعصار
العذوبة التي تأسر واللّذة التي تقتل.
وميض... ثمَّ عمَّ الظلام! أيُّها الجمال الهارب
الذي أحيتني رؤيته فجأة
ألن أراك ثانية إلّا في الأبد؟
في مكان آخر، بعيداً جدَّاً عن هنا، بعد فوات الأوان، وربَّما أبداً!
لأنّي لا أدري إلى أين تمضين، وأنت لا تعرفين إلى أين أذهب
آه، أنت من كان يمكن أن أحب، أنت يا من كنت تعلمين.

4. العَـــدُوّ

شبابي لم يكن سوى إعصار قاتم
تتخلّله هنا وهناك شموس برَّاقة
الرَّعد والسُّيول وراء هذا الخراب
الذي لم يُبقِ لي من الثمار اليانعة إلّا القليل.
ها أنذا قد لامستُ خريف الأفكار
وينبغي استخدام المجرفة والمِدَمَّات
لتجميع الأتربة المغمورة من جديد
حيث الماء يحفر أخاديد عميقة كالقبور.
ومن يدري، أنَّ الأزهار الغضَّة التي أحلم بها
قد تجد في هذه التربة المغسولة كرملة ساحل
غذاءها الرُّوحي الذي يحييها ويقوّيها؟
– أيُّها الألم! أيُّها الألم! الزمن يلتهم الحياة
والعدوّ الغامض الذي يقضم القلب
ينمو ويقوى بما ينزف منَّا من دم.

5. تجـــاوبـــات

الطبيعة معبد حيث تقوم أعمدة حيَّة
تُصدر أحياناً كلمات مبهمة
يمرُّ المرء فيها عبر غابات من رموز
تلحظه بنظرات أليفة.
كأصداء مديدة تتمازج في الآفاق البعيدة
في وحدة مظلمة وعميقة
واسعة كالليل، رحبة كالضياء
تتجاوب العطور والألوان والأنغام.
هناك عطور غضَّة كأبدان الأطفال
عذبة كالمزامير، خضراء كالمروج
وأخرى فاسدة، قويَّة ومهيمنة.
لها تضوع الأشياء اللَّانهائيَّة
كالعنبر والمسك واللُّبان والبخور
التي تُمجِّد ارتحالات الرُّوح والحواس.

6. العـــائـــد

كالملائكة صُهب العيون
سأعود إلى مخدعك
وأتسلّل نحوك في سكون
والليل يُرخي سدوله.
وسأمنحك، يا سمرائي،
قبلات باردة مثل القمر

ومداعبات ثعبان
يتسلّل نحو جحر.
وعندما يطلُّ الصبّاح الشاحب
ستجدين مضجعي خالياً
وسيظلُّ بارداً حتى مجيء المساء.
يتوسَّل آخرون بالرّقة والحنان
ليستولوا على حياتك وشبابك
أمَّا أنا فسأهيمن بقوَّة الرُّعب.

7. تناغم المساء

ها قد جاءت الأزمنة حيث تميد على ساقها
كلُّ زهرة تتضوَّع مثل مبخرة
الأنغام والعطور تحوم في نسيم المساء
كرقصة شجيَّة ودُوار فاتر!
كلُّ زهرة تتضوَّع مثل مبخرة
الكمان يرتعش مثل قلب مُغتمٍّ حزين
كرقصة شجيَّة ودُوار فاتر!
السماء حزينة وجميلة كمذبح قُربان فسيح.
الكمان يرتعش مثل قلب مُغتمٍّ حزين
قلب حنون يكره العدم الرَّحب الأسود
السَّماء حزينة وجميلة كمذبح قُربان فسيح
والشمسُ غارقة في دمها المتخثر.
قلب حنون يكره العدم الرَّحب الأسود
يلتقط كلَّ أثر من الماضي الوضَّاء
والشَّمس غارقة في دمها المتخثر
إنَّ ذكراك في نفسي تتوهَّج كواجهة مذبح مقدَّس.

8. القـــطـــط

العشَّاق المتيّمون والعرفاء الزَّاهدون
يحبُّون أيضاً في عِزِّ وقتهم
القطط القويَّة والوديعة، فخر المنزل
فهْي مثلهم في التأثر بالبرد وإيثار المُقام.
أصدقاء العلم واللّذة
يؤثرون الصَّمت وفزع الظّلمات

كان «لإيريب»[1] أن يجعل منهم جياده الجنائزيين
لو أنَّهم أخضعوا كبرياءهم للعبوديَّة.
إنَّهم يأخذون وهم يحلمون مواقف نبيلة
كتماثيل أبي الهول العظيمة المستلقية في أعماق الوحدة
والتي تبدو غارقة في حلم لا ينتهي.
أصلابهم الخصبة مفعمة بومضات سحريَّة
وبشذور من ذهب كحبَّات رمل ناعم
تُرصع بغموض أحداقهم المتعبّدة.

9. حول «لوتاس[2] في السّجن» لأوجين دولاكروا[3]

الشَّاعر في الزنزانة، مهلهل الهندام سقيم الجسد
طاوياً تحت قدمه المتشنّجة مخطوطاً
يقيس بنظرة يؤجّجها الذُّعر
سُلَّم الدوار حيث تهلك روحه.
الضحكات المنتشية التي تملأ السجن
تدعو عقله إلى الاستغراب والعبث
يحيط به الشك، وحوله يطوف
الخوف السخيف والبشاعة المتعدّدة الأشكال.
هذا العبقري المعتقل في زنزانة موبوءة
هذه التقطيبات، هذه الصرخات، هذه الأشباح المتكاثرة
تُدوِّم في اهتياج خلف أذنه.
هذا الحالم الذي يوقظه رعب مسكنه
هو ذا شعارك فعلاً، أيَّتُها النَّفس الغامضة الأحلام
التي يخنقها الواقع بين جدرانه الأربعة.

---

1 ـ إيريب: (Erébe) أو إيريبوس (Erébus) يمثل في الميثولوجيا الإغريقيَّة قسم العالم السفلي (الظلام) الذي يقع إلى جانب هاديس (عالم الأموات) (م).

2 ـ لوتاس: شاعر إيطالي نهضوي، عاش ما بين الأعوام (1544ـ 1595).
(Le Tasse (Torquato Tasso) Sorrenté –Rome)

3 ـ دولاكروا: رسَّام فرنسي (1798ـ 1863)، معاصر وصديق للشاعر بودلير. استلهم بودلير العديد من قصائده من أعماله، ومنها هذه القصيدة (م).

قصائد صغيرة في قالب نثري

1. الحساء والغيوم

كانت محبوبتي الصغيرة المجنونة تقدّم لي العشاء، ومن خلال النافذة المفتوحة لغرفة الطعام كنت أتأمّل الأشكال المعماريَّة المتحرّكة التي يصنعها الله من الأبخرة، أشكال البنايات الرائعة غير الملموسة.

وقلت لنفسي عبر تأمّلي: (كلُّ هذه المشاهد الخارقة هي جميلة تقريباً مثل جمال عينَيّ محبوبتي الجميلة، المجنونة الصغيرة المخيفة ذات العينين الخضراوين).

وعلى حين غِرَّة تلقيتُ ضربة شديدة على ظهري، وسمعت صوتاً أجشَّ وساحراً، صوتاً هستيريَّاً كأنَّه بُحَّ بشراب ماء الحياة، صوت محبوبتي الصغيرة العزيزة تقول: «ألا تسارع إلى تناول حسائك، يا بائع الغيوم»؟

2. الغريـــب

ـ قلْ أيُّها الرَّجل الغامض، من تؤثر بحبك أكثر، أبوك أم أمّك، أختك أم أخوك؟

ـ ليس لي أب ولا أم ولا أخت ولا أخ.

ـ أصدقاؤك؟

ـ أنت تستعمل هنا لفظاً ظلَّ معناه مجهولاً عندي حتى اليوم.

ـ وطنك؟

ـ أجهل تحت أيَّة سماء يقع.

ـ الجمال؟

ـ إنَّني لأحبُّه عن طيب خاطر، إلهاً سرمديَّاً.

ـ الذهب؟

ـ إنَّني أبغضه بقدر بغضكم للرَّب.

ـ إيه! ماذا تحبُّ إذاً أيُّها الغريب العجيب؟

ـ أحبُّ السُّحب... السُّحب التي تمرُّ... هناك... هناك... السُّحب الرَّائعة!

3. المــرآة

دخل رجل دميم، وشرع ينظر في المرآة، فقلتُ له:

ـ (لماذا تنظر في المرآة، وأنت لا تستطيع أن ترى نفسك فيها إلا ويصيبك الغم)؟

فردَّ عليَّ الرجل الدميم قائلاً:

ـ (سيِّدي، طبقاً للمبادئ الخالدة لثورة 89، فإنَّ الناس جميعاً متساوون في الحقوق، ومن ثمَّ فأنا أملك حقَّ النَّظر في المرآة، أمَّا أن أكون راضياً أو ساخطاً على فعلي هذا، فهذا الأمر لا يخصُّ سوى ضميري).

لا شكَّ أنَّني كنت على حقٍّ من حيث الذَّوق السليم، أمَّا من وجهة نظر القانون، فإنَّ هذا الرجل لم يكن مخطئاً.

4. النـوافـذ

إنَّ من يطلُّ بنظره من الخارج عبر نافذة مفتوحة لا يرى أبداً من الأشياء مقدار ما يرى الناظر إلى نافذة مغلقة. فليس ثمَّة من شيء أكثر عمقاً وخفاء وخصوبة وعتامة وألقاً من نافذة تضيئها شمعة. فما يمكن أن نشاهده في ضوء الشّمس هو دائماً أقلّ أهميَّة ممَّا يحدث وراء زجاج نافذة. ففي هذا الثقب المظلم أو المضيء تحيا الحياة وتحلم الحياة وتتعذَّب الحياة.

وراء موجاتٍ من سقوف البيوت، وقع بصري على امرأة ناضجة، تظهر عليها التجاعيد، فقيرة، تنحني دوماً على شيء ما، ولا تبرح أبداً منزلها. فمن خلال وجهها وملابسها وحركتها، ومن لا شيء تقريباً، أعدت صياغة تاريخ هذه المرأة، أو على الأصحّ أسطورتها التي أقصُّها أحياناً على نفسي وأنا في حالة بكاء. ولو أنَّها كانت رجلاً عجوزاً فقيراً، لما أعجزني أن أصوغ تاريخه بمثل هذه السُّهولة. ثمَّ أنام وأنا فخور بأنَّني عشت وتألّمت مثل أناس آخرين.

ربَّما تقولون لي: «هل أنت متأكّد من أنَّ هذه الأسطورة مطابقة للحقيقة»؟ لكن ماذا يعنيني من أمر موضوع الحقيقة الواقعة خارج نفسي، ما دامت قد ساعدتني على أن أحيا، وأن أحسَّ بوجودي وكنهي؟

5. الرَّغبة في الرَّسم

ربَّما يكون الإنسان شقيَّاً، لكنَّ السعيد هو الفنَّان الذي تمزّقه الرَّغبة! أتحرَّق شوقاً لرسم تلك التي قلما ظهرت لي، وفرَّت بسرعة كبيرة مثل شيء جميل يبعث الحسرة وراء المسافر الذي غيَّبه الليل. لقد مرَّ على غيابها زمن طويل.

إنَّها جميلة؛ بل هي أكثر من جميلة، إنَّها مدهشة. يفيض عليها السَّواد من كلّ طرف، وكلُّ ما تلهمه هو ليليّ وعميق. عيناها مغارتان يلمع منهما سرٌّ غامض، ونظرتها تضيء كالبرق؛ إنَّها انفجار في الظّلمات.

أودُّ أن أقارنها بشمس سوداء، لو كان في الإمكان تصوُّر نجم أسود ينشر النُّور والسَّعادة. لكنَّها تُذكِّر أكثر وبشكل تلقائي بالقمر الذي لا شكَّ أنَّه طبعها بتأثيره المرعب، ليس قمر النسيب الأبيض الذي يشبه عروساً باردة، بل القمر المشؤوم والمسكر، المعلّق في قلب ليلة عاصفة، والذي تدحرجه الغيوم الراكضة؛ ليس القمر الوديع الرزين الذي يزور طيفه الرّجال الأطهار، لكن القمر المقتلع من السّماء، المهزوم والثائر الذي تجبره ساحرات «تيسالية» بقسوة على الرَّقص فوق العشب المرعوب.

في جبينها الصَّغير تسكن الإرادة الثابتة وحبّ الافتراس. لكن تحت هذا الوجه المثير للقلق، حيث يستنشق منخران متحرّكان المجهول والمستحيل، تتفجَّر بروعة تفوق الوصف، ضحكة ثغر كبير أحمر وأبيض ولذيذ، يجعل المرء يحلم بمعجزة زهرة فاتنة تفتَّحت في حقل بركاني.

هناك نساء يوحين بالرَّغبة في الانتصار عليهنَّ والاستمتاع بهنَّ، لكنَّ هذه المرأة تُلهمنا الرَّغبة في الموت بأناةٍ تحت نظرها.

****

اعتمدنا في ترجمة نصوص الشَّاعر على ما يأتي:

CHARLES BAUDELAIRE:
Les Fleurs du Mal
Editions Gallimard (Le livre de Poche)
Paris, 1961.
Petits Poëmes en prose
(Le Spleen de Paris)
Editions Gallimard
Paris, 1973.

«أبو فراس والحمامة النَّائحة»
نَوْحُ الحمام ونَوْح الكلام

الحبيب الدريدي*

I. النّـصّ:

سمع حمامة، وهو في أسره، تنوح على شجرة، فقال يُخاطبها:

أَقُـولُ وَقَـدْ نَاحَتْ بِقُرْبِـي حَمَامَـةٌ:
أَيَـا جَارَتَا، هَلْ تَشْعُرِينَ بِحَالِي؟

مَعَاذَ الهَوَى! مَا ذُقْتِ طَارِقَةَ النَّوَى
وَلاَ خَطَـرَتْ مِنْكِ الهُمُومُ بِبَـالِ

أَتَحْمِلُ مَحْزُونَ الفُـؤَادِ قَـوَادِمٌ
عَلَى غُصُنٍ نَائِي المَسَافَةِ عَـالِ؟

أَيَـا جَارَتَا، مَـا أَنْصَفَ الدَّهْرُ بَيْنَنَا
تَعَالَـيْ أُقَاسِمْكِ الهُمُومَ، تَعَالَـي

تَعَالَيْ تَرَيْ رُوحـاً لَـدَيَّ ضَعِيفَةً
تَرَدَّدُ فِـي جِسْـمٍ يُعَذَّبُ بَـالِ

أَيَضْحَكُ مَأْسُـورٌ، وَتَبْكِي طَلِيقَـةٌ
وَيَسْكُتُ مَحْزُونٌ، وَيَنْدُبُ سَـالِ؟

لَقَـدْ كُنْتُ أَوْلَـى مِنْكِ بِالدَّمْـعِ مُقْلَةً
وَلَكِنَّ دَمْعِي فِي الحَوَادِثِ غَـالِ

أبو فراس الحمداني، الدّيوان، دار صادر، بيروت، ط 2، 1992، ص 238.

مقدّمة

أصابت هذه القصيدة شهرةً عند أهل النّقد والأدب لقيمتها الفنيَّة الإبداعيَّة، ولا شكّ، وأصابت شهرة عند أهل النَّغم والطَّرب؛ لأنَّها مغنّاةٌ شدا بها بعض أساطين الغناء فأكسبها صيتاً وصدى وأذاعها في عموم السَّامعين، فأضحت قطعة من خالصّ الفنّ مُشاعةً بين أهل الشّعر وغير أهله، تحرّك بعض أوجاع الإنسان كائناً من كان.

وتنتمي القصيدة إلى ما يُعرف بـ «الرُّوميَّات»، وهي القصائد والمقطوعات التي قالها أبو فراس الحمداني (320-357هـ) أسيراً في بلاد الرُّوم محزوناً مروَّعاً ملتاعاً، يشكو تباريح النَّوى ويحنُّ إلى مرابع الأهل والأحبَّة ويطلب الاستنقاذ من الأسر.

وقد نظمها الشَّاعر على البحر الطّويل، عزيزاً من بحور الشّعر فخماً مهيباً، له دون البحور فضائلُ، فصاغ في وزنه شكاة عزيز من الفوارس كريم له دون الكرام مناقب، وجعل رويّها اللّام حرفاً من حروف العربيَّة مجهوراً واضحاً في الصَّوت متوسّطاً بين الشّدّة والرَّخاوة، أمَّا قافيتها، فعلى قدرٍ من الغنى والسّعة يلائم نغم الشَّجو والشَّكوى، إذ هي رويٌّ ومُجرى ووصل، وقبل الرّويّ ردفٌ وحذو.

وهي أبيات سبعة لا غير، كأنَّها ارتُجلت ارتجالاً أو تفجَّرت من لحظة وجد وتبريح، فجرى بها عفو البديهة لا كدّ الرويّة. ولكن هل يستوي بديع من فنّ بلا رويَّة وتدبير؟ أو يستقيم جميل من صنع وخلق دون تنقيح وتحبير؟ وإلَّا فمن أين تستمدُّ القصيدة من الشّعر ما به تُعدُّ من فرائد الأدب؟

ولعلّنا، إذ نجعل هذه القصيدة ميداناً للتّحليل، نتحسَّس سبيلاً إلى بعض أسباب شهرتها ومكامن شعريّتها وأسرار فتنتها.

---

*أكاديمي من تونس.

II. التّحليل

يمكن أن تُردَّ هذه القصيدة إلى ثلاثة مكوّنات أساسيّة: فعلُ قول: «أَقُولُ»، وحال قول: «وَقَدْ نَاحَتْ بِقُرْبِي حَمَامَةٌ»، ومَقُول قول: «بقيّة القصيدة».

أمَّا فعلُ القول، فقد جاء مصرَّفاً في زمن المضارع منسوباً إلى متكلّم مفرد، وأمَّا حال القول، فيبيّنها التّركيب الإسناديّ الفعليّ المبدوء بواو الحال وقد تضمَّن فعلاً وفاعلاً ومفعولاً فيه، في حين جاء مقول القول على هيئة طرادة طويلة نسبيًّا، إذ استأثر بستّة أبيات وشطر بيت من جملة أبيات القصيدة السّبعة. وقد أُجري على دقيق من النّظام وبديع من التّصرُّف في فنون الكلام ما يجعل أثر الافتنان فيه جليّاً بيّناً.

1. فعل القول

يستوقفنا من فعل القول زمنُه وفاعلُه ووزنُه ودلالته.

1.1. زمن المضارع

جرت العادة على أن تُختار لحكاية الأفعال وحكاية الأقوال صيغة الماضي، باعتبار أنَّ زمن الخطاب يكون في الغالب الأعمّ لاحقاً بزمن الخبر، ولكنَّ الشّاعر استعاض عن الماضي الدّالّ على الانقضاء بالمضارع الدّالّ على الحال والاسترسال، وقد كان لاستبدال المضارع بالماضي أثر مهمّ في المعنى، فالشّاعر لا يريد أن يحكيَ واقعةً منصرمةً منتهيةً، أو أن يستعيد حادثةً مرَّت وانقضت، وإنَّما هو يصوّر موقفاً شعوريّاً وجدانيّاً مطلقاً، فيولج زمن الخطاب في زمن الخبر، ويولج زمن الخبر في زمن الخطاب، على نحو عجيب، بما يجعل القول مطلقاً مخلَّداً باقياً أبداً سرمداً، فليس هو بالقول العابر العارض يطويه النّسيان ويعفّي عليه الزّمان فيُنسب إلى ما مضى فواتاً وتلاشياً واضمحلالاً؛ بل هو قولٌ ماثل على الدَّوام، حاضرٌ مستمرٌّ نابض بالحياة، مضمَّخ بحرارة اللّحظة الرَّاهنة وبهموم الإنسان وآلامه حيثما كان.

بل إنَّ لصيغة المضارع في هذا المقام أثراً صوتيّاً وإيقاعيّاً على قدر بالغ من الأهميَّة؛ لأنَّه يمتُّ بسبب إلى موضوع القصيدة ومعناها العامّ؛ إذ تُتيح هذه الصّيغة، بعد همزة المضارع، ظهور مدٍّ في فاء الفعل (الضَّمَّة الطّويلة «قُو»)، وتجعل الفعل مختوماً بلام مرفوعة بدلاً من «تاء» المتكلّم في الفعل الماضي، وهكذا يجتمع في هذا الفعل: «أَقُولُ» أنين «الهمزة» وغصَّة «القاف» وعويل «الواو» وولولة «اللّام»، ألم يشرع الشَّاعر في النّواح ولمَّا يخبر بعدُ عن نوح الحمامة؟ فكأنَّه يسابقها إلى البكاء ويبتدر إليه ابتداراً.

2.1. الفاعل: متكلّم مفرد

فعل القول منسوب إلى متكلّم مفرد «أقولُ»، أنا، ضمير يُطلُّ منه طيفان اثنان: طيف الشَّخص التَّاريخيّ، صاحب الدّيوان، واسمه أبو فراس الحمداني، الفارس الشَّاعر الأمير، ابن عمّ سيف الدَّولة أمير حلب، وأسير الرُّوم في خرشنة ثمَّ في القسطنطينيّة، كما تذكر كتب الأدب والتّراجم والأخبار. وطيف «القائل» المبدع الفنَّان يراسل حمامة نائحة ويجاوبها ويحاورها، شأنه في ذلك شأن كثير من الشُّعراء قبله وبعده، فهو شاعر لا بأخبار التَّاريخ وأحاديث الرُّواة؛ بل بالنَّصّ ينشئه فعلاً لغويّاً وشعوريّاً وبالقول يشكّله فوراً وآناً، فارس حرف لا فارس سيف، صانع أقوال وصائغ أحوال يصرّف الكَلِمَ ويبتدع الصُّور ويبتكر المعاني، ناظم للأوزان يترنَّم، وناظر في الإنسان يتأمَّل.

وتتداخل الهويَّتان: الذَّات التَّاريخيَّة والذَّات الشّعريَّة تداخلاً عجيباً، مثلما تداخل زمن الخبر وزمن الخطاب، لتجعلا من فعل القول فعلاً مُوَحَّداً، وإن تفرَّع في الحقيقة إلى قولين: قول النَّصّ ونصّ القول؛ الأوَّل قول إطار تمثّله القصيدة بأكملها وصاحبه شاعرٌ بالرّواية التَّاريخيّة، والثّاني قول مُضمَّنٌ يمثّله الخطاب الموجَّه إلى الحمامة وصاحبه شاعر بالمشاهدة والعيان، الأوَّل خطاب موجَّه إلى القارئ، والثَّاني خطاب موجَّه إلى النَّائحة.

3.1. الوزن والإيقاع

لعلّ من نافل القول التَّذكير بأنَّ الإيقاع غير الوزن العروضيّ، وقد لا يتَّسع المجال للتبسّط في هذه المسألة، وحسبنا أن نحيل من أراد التعمَّق في الظَّاهرة على «هنري ميشونيك» (Henri Meschonnic)[1]، وخلاصة رأيه في هذه القضيَّة أنَّ الإيقاع هو تنظيم للمعنى في الخطاب، وهو أمر جامعٌ وكلّيٌ به يتقوَّم موضوع القول ولغة القول معاً.

1- راجع على وجه الخصوص:

- Critique du rythme, Verdier, 1982.

- Politique du rythme, politique du sujet, Verdier, 1995.

واللّافت في ما يعنينا أنَّ فعل القول في مطلع البيت الأوَّل يساوي عروضيَّاً التَّفعيلة الأولى من الوزن النَّظريّ للبحر الطّويل «فعولن»؛ بل إنَّ محرّكات الكلام في هذا السَّطر الأوَّل يساوي كلّ واحد منها تفعيلة من تفعيلات الطَّويل:

أَقُولُ	وَقَدْ نَاحَتْ	بِقُرْبِي	حَمَامَةٌ
فَعُولُ	مَفَاعِيلُنْ	فَعُولُنْ	مَفَاعِلُنْ

وهذا التَّساوي يمنح صدر البيت إيقاعاً مخصوصاً، وفي الآن ذاته يميّز فعل القول؛ لأنَّه يضيف إلى ما ذكرناه من خصائص صوتيَّة ناشئة عن صيغة المضارع سمةً أخرى، ففعل القول يتكوَّن من:

صوت ساكن + صوت ليّن قصير: «أَ»
وصوت ساكن + صوت ليّن طويل: «قُو»
وصوت ساكن + صوت ليّن قصير: «لُ»

وهو ما يعادل عروضيَّاً: مقطعاً قصيراً، ومقطعاً طويلاً، ومقطعاً قصيراً.

وتجعلنا هذه البنية الوزنيَّة إزاء صوتٍ مهموز كالأنَّة الخفيفة متبوع بمقطع طويل فيه صوت مدّ مرفوع كأنَّه تنفّس أو تفريج، غير أنَّه يصطدم بعد ذلك بمقطع قصير ثانٍ يقطعه فيكبحه ويخنقه ويضيّق مداه فينشأ عن هذا التَّركيب الصَّوتيّ شهيق متقطّع يتردَّد في الصَّدر، طويلاً في البدء كالعويل ثمَّ قصيراً كالغصَّة.

فلعلّه قد تبيَّن أنَّ فعل القول في مطلع البيت الأوَّل ببنيته الصَّرفيَّة الاشتقاقيَّة وبخصائصه الصَّوتيَّة الإيقاعيَّة هو فعل نَوْح أكثر ممَّا هو فعل قول، وكأنَّ الشَّاعر أطلق نياحته منذ مطلع البيت الأوَّل من القصيدة، حتَّى أنَّنا نكاد نسمع «أَنُوحُ» بدلاً من «أَقُولُ».

1. 4. دلالة القول

يُوضع القول، في كثير من الأحيان، مقابلاً للفعل، ويغدو القائل مكتفياً بفعل اللّسان إذا عزَّ فعل الميدان. يعجز الإنسان عن الفعال، فيجد في الأقوال بديلاً لذلك، ويمتنع الصَّولُ فيلوذ بالقول.

وقد دلّت سياقات القصيدة على أنَّ الشَّاعر لا قِبل له بالتَّحرُّك والتَّأثير، فقُصاراه أن يقول وأن يتكلّم.

ولكنَّ الاكتفاء بالقول دون الفعل لم يكن دائماً أمارة نقص أو عجز، فللقول أعمال وأفعال، ولتصاريفه وتخاليفه أبعاد وآثار.

فمن القول ما كان بياناً وإعراباً وإفصاحاً، به تُبلغ المقاصد وتُقضَى الحوائجُ ويُفضَى بالخوالج والأسرار.

ومن القول ما كان سحراً وفتنة، به تُستمال الأسماع وتُستماح الرغائب وتُخلب الألباب ويُؤخذُ بمجامع القلوب.

ومن القول ما كان إمتاعاً وزخرفاً وإلذاذاً، به يُنال الإعجابُ ويُحقَّق الإطراب.

ومن القول ما كان كَلْماً وإيلاماً يُحدث الجروح ويُخرج القروح تعيّباً وتنقّصاً، «وجُرح اللّسان كجُرح اليدِ»، قالها امرؤ القيس منذ دهر وستظلُّ صالحة على مرّ الدُّهور.

ومن القول ما كان فحولةً وفروسيّةً واقتداراً، تُتاح لمن ملك من الكلِمِ الرّقابَ ولوى العنان وأخذ بالنَّاصية.

وعلى هذا النَّحو، إنَّ فعل القول في مطلع القصيدة يحمل بشارة ووعداً على أكثر من صعيد: هو بشارة فنيَّة جماليَّة تَعِد القارئ والسَّامع بالإمتاع والإلذاذ والإعجاب، فالقائل شاعر بصير بصناعة الكلام وله فيها حذق وأَرَبٌ، وهو بشارة شعوريَّة وجدانيَّة تَعِد الأسير الغريب البعيد بفكّ قيوده وكسر أغلاله، ولو لحين، لأنَّ القول اتّصال بعد انفصال، وقربٌ بعد نأي، وأُنس بعد وحشة، وإفضاء بعد إغضاء، وتفريج بعد اكتراب، وانعتاق بعد انحباس، وإعلان بعد كتمان.

2. حال القَوْل

جعل الشَّاعر بين فعل القول ومقول القول جملة حاليَّة تعيّن ما حفَّ بالقول من ظروف، جاءت هذه الجملة مبدوءة بواو الحال ومؤكَّدة بالأداة «قد» ومُشَكَّلة من ثلاثة عناصر: فعل وفاعل وظرف.

1.2. الفعل

الفعل هو «نَاحَتْ»، والنَّوح ضرب من البكاء يمتزج بصياح وعويل وجزع، وهو عند الحمام سجعٌ، والسّجعُ ما تُبديه الحمامة على شكل النَّوح إذا دعت وطرّبت ووالت صوتها على طريق واحدة.

فالنَّوح صوت وإيحاءٌ، مغنى ومعنى، شكل ومحتوى، فالصَّوت منه إجهاشٌ ونشيجٌ وتشهاقٌ، والمعنى شجن وتبريح وتوجُّع والتياع. ولا غرابة إن تكوَّن الفعل نفسه من أصوات غير بعيدة عن هذه المعاني، ففي «نُونه» أنّةٌ وغُنّةٌ، وفي «ألف مدّه» صيحة وعويل، وفي «حائه» أَحَاحٌ وحرقة وحنينٌ.

ويراد بهذا الفعل، صوتاً ومعنى، الإثارة والتَّهييج والإشجاء وتحريك ساكن الشَّجن والحزن، ومن ثمَّ إنَّ علاقة النَّوح بالقول في القصيدة هي علاقة سبب بنتيجة أو علاقة مثير باستجابة، بما يوحي مُسبقاً ببعض خصائص ذاك القول وميزاته الصَّوتيَّة والدّلاليَّة، الشَّكليَّة والمعنويَّة.

2.2. الفاعل

النَّائحة حمامة، وهي طائر يكاد ذِكره يقترن في الشّعر العربيّ القديم بذِكر أحوال المحبّين، فيُحمَّل بمعانٍ كثيرة مثل الشَّجو والشَّجن والوحدة والوحشة والحنين والشَّوق...، والحمام جنس في الطّيور يجيدُ التَّطريب والنَّوح والبكاء ويكاد يختصُّ بها، فإذا صدرت عنه باتت أدعى إلى التَّأثير وأشدّ وقعاً في النّفوس، فكأنَّ للنَّوح، منبعثاً من الحمام بوجه خاصّ، أثراً مضاعفاً وفعلاً عميقاً بعيداً.

ثمَّ إنَّ في الحمامة «حاء» النَّوح، فكأنَّ النَّوح مكوّنٌ في الحمامة أصيلٌ وجزءٌ منها ثابتٌ مكينٌ لا تكون إلّا به، ولا تكتمل ذاتها وتتمُّ صفاتها إلَّا بوجوده.

3.2. الظّرف

«بِقُرْبِي»: القربُ تجاورٌ وتدانٍ وتلاصقٌ ومحاذاةٌ. والملاحظ أنَّ القرب في هذا الشَّطر ضربان:

– قرب الشَّاعر والحمامة، وله وجهان: قرب مرجعيّ خارجيّ يحدّثنا به الشَّاعر فهو مرويّ، وقربٌ نصّيّ داخليّ يُحدثه الشّعر فهو مرئيّ، فياء النّسبة في «بِقُرْبِي» الرَّاجعة على الشّاعر هي ألصق موادّ البيت بلفظ «حمامة»: «بِقُرْبِي حَمَامَةٌ»، فالقرب بين الشَّاعر والحمامة لا نفهمه من خطاب المتكلّم خَبراً، وإنَّما ندركه من واقع النّصّ خُبراً، ليس هو حديثاً ملفوظاً مجرَّداً؛ بل هو حدث ملحوظٌ متحقّقٌ.

– قربُ القول والنَّوح، وله هو الآخر وجهان: ففيه القرب الذي يحكيه الشَّاعر بأن جعل قوله هو ونوح الحمامة متحايثين متتابعين زمنيًّا، ناحت الحمامة فجاوبها وحاورها على الفور، وشهدت واو الحال أنَّ فعل القول وفعل النَّوح يتزامنان حتَّى لكأنَّهما يتداخلان ويتشابكان. ثمَّ إنَّ لهذا القرب وجهاً ثانياً؛ لأنَّ الشَّاعر جعل فعل القول «أقول» مجاوراً في النَّصّ لفعل النَّوح «نَاحَتْ»: «أَقُولُ وَقَدْ نَاحَتْ» فأضحى هذا التَّقارب أمراً لا نعلمه رواية بل نعقله دراية، فهو علاقة ينشئها النَّصّ ولا يخبر بها ويُحدثُها ولا يُحدِّث عنها.

وعلى هذا النَّحو يقرّب المكان بين الشَّاعر والحمامة، فهل يفضي التَّقارب في المكان إلى تقارب في الوجدان؟ وهل يؤدّي قرب المحالّ إلى قرب الأحوال، كما يقرّب الزَّمان بين القول والنَّوح؟ فهل ينجم عن التّقارب في الزمان تقارب في اللّسان، فتتشابه الأنغام والألحان وتتناسب الأهزاج والأوزان؟

وهكذا تُفتتح القصيدة بصوتين: «أقول وقد ناحت»، هي تنوح وهو يقول، فعلان معتلّان كاعتلال النَّائحة والقائل، هي تصوّت سجعاً وتغريداً وهو يصوّت شعراً وتقصيداً، صوتاً على صوتٍ وبوحاً على نوح، «كالمغنّي إذا راسل آخر، فلا بدَّ أن يكون ألذّ وأطيب وأحلى وأعذب» كما قال أبو حيَّان.

3. مَقُول القول

أخضِع مقول القول إلى طراز من التَّركيب والبناء دقيق، وأقيم على ضرب من التّشكيل والهندسة متّسق منتظم، فهو ثلاثة أقسام: قسمان متناظران متقايسان متطابقان، يكاد الواحد منهما يكون صورة عن الآخر منعكسةً على وجه مرآة، وقسم ثالث متوّج كالخلاصة والخاتمة.

أمَّا القسمان المتناظران، فكلٌّ منهما يبدأ بالجملة نفسها: «أَيَا جَارَتَا»، عبارة مشتركة وعلامة موحَّدَة تُدشّن القسمين، وتعلن

الاستهلال، وينتهي كلٌّ منهما باستفهام إنكاريّ يخرج بالخطاب من المفصَّل إلى المجمَل، ومن الخاصّ إلى العامّ، ومن العارض إلى المطلق، استفهام للاستغراب، لكنَّه يُصاغ كالحكمة والقول الجامع. وبين النّداء والاستفهام بيتٌ وسطٌ محوره في القسم الأوَّل الحمامة النَّائحة، ومداره في القسم الثّاني على الشَّاعر القائل، دَوْراً بدَوْرٍ ونَوبَةً بنوْبَةٍ.

ويُسلّمنا القسمان إلى بيت أخير، قسم ثالث يأتي على سبيل الحصيلة والاستنتاج، ويقدُّ على هيئة تقرير وإخبار، فهو مقصد القول ومنتهاه والغاية التي إليها يجري.

3.1. القسم الأوَّل

يتقوّم القسم الأوّل من مقول القول بالإنشاء نداءً واستفهاماً، وهو ينفتح بأداة النّداء «أَيَا»، ولكن تنهض بين جنس الأداة التي تخيَّرها الشَّاعر وبين المنادَى مفارقةٌ؛ إذ الأداة تُستعمل للبعيد -كما يقول علماء اللّغة- أمَّا المُنادى فجارٌ محاذٍ قريبٌ، فكأنَّ الأداة تنبئ منذ البدء ببطلان القرب الذي أعلنته جملة القول «بِقُرْبِي»، فهو قرب موهومٌ مُضلِّلٌ زائفٌ.

ولعلَّ ذلك يتأكَّد بما أدخله الشَّاعر من تغيير على لفظ المُنادَى، فهي ليست «جَارَتِي» بياء النّسبة؛ بل «جَارَتَا»، قُلبت كسرتها فتحةً وياؤها ألفاً للتّخفيف، فغدَا جواراً «خفيفاً» ضعيف الأساس هشّاً غير متين، فهو جوارُ محالٍّ فقط لا جوار أحوال، وجوار مكان لا جوار وجدان، أو هو جوار مواضع لا جوار أوضاع.

ويعطف الشَّاعر على النّداء بالاستفهام، فيجري الخطاب إنشاءً على إنشاء يحاكي وجداناً مستثاراً مختلِجاً متأجّجاً، ولا يُراد بهذا الاستفهام محضُ الاستخبار، وإنَّما هو محمّل بمعنى سياقيّ؛ ذلك أنّه أقرب ما يكون إلى تمنية النفس وتعليلها بأنَّ النُّواح مواساة ومشاركة في الحزن: ناحت الحمامة وتحزَّنت -وفي قلب الشَّاعر ما يدعو إلى النّياحة والبكاء والتَّطريب- فإذا هو يتوسَّم في ما سمعه مقاسمة للهموم ودخُولاً في ما هو فيه من الألم واللّوعة والاغتمام؟

يفزع بآماله إلى التَّصديق، وتهفو نفسه إلى صحَّة التَّوقّع، فيسأل شاكّاً مرتاباً، آملاً طامعاً، متشوّفاً متطلّعاً. مزيج عجيب من الأمل والتَّرقّب ومن الاحتراز والتَّحفّظ، فهل ضارع القربَ الحسّيَّ المادّيَّ قربٌ وجدانيّ شعوريّ؟ أم الأمر مجرَّد زعم وتوهُّم وخلابة؟

وممَّا يعزّز منحى التَّأميل والتَّوسّم في الاستفهام زمن الفعل الذي تضمَّنته جملة الاستفهام، فقد اختار الشَّاعر المضارع «تَشْعُرينَ» بدلاً من الماضي «شَعرْتِ»؛ لأنَّ المضارع يضع مسألة الشُّعور بحاله موضع اختبار فوريّ مباشر، ويضع أمل المواساة والمشاركة والمقاسمة موضع تثبّت وتحقيق آنيّ.

ثمَّ إنَّ المضارع يُبقي الأمل في المشاركة قائماً إن رجحت في جواب الاستفهام كفّةُ النَّفي، فإن لم تشعر الآن بحاله، فقد تشعر لاحقاً، أمَّا زمن الماضي فإنَّه -في حال الجواب بالنَّفي- يوصد باب الأمل في السُّلوان والمواساة نهائيّاً، فتكون الخيبة التي لا مجال لتداركها.

يستوي الاستفهام في عجز البيت الأوَّل تمنّيّاً كالتَّوسُّل ورجاءً كالتَّوسُّم يخفيان يأساً مُبَطَّناً ونبرة استهزاء وسخرية، وكأنَّ أبا الطّيّب يقول لكافور: «وَمَا أَنَا إلاَّ ضَاحِكٌ مِنْ رَجائِيَا».

وتحاكي حركات الشَّطر وأصواته هذا المسار الذي ينحدر نحو قرار من اليأس؛ إذ يبدأ الشَّطر بسلسلة من حركات النَّصّب المسترسلة قصيرة وطويلة لا يقطعها سكون ولا يتخلّلها خفض «أَيَا جَارَتَا»، ثمَّ يداخلها بعد ذلك السُّكون «هَلْ»، «تَشْ»، ثمَّ يعتورها الخفضُ «رِينَ»، «بِـ»، لتنتهي بكسرة طويلة «لِي» كأنَّها نَفَسٌ يغور في قرار من انقطاع الرَّجاء، ويمضي إلى مَهواة من القنوط وتلاشي الأمل.

ولا عجب، فقد أقام الشَّاعر مُقابلة بينه وبين الحمامة، ففعل الشُّعور لها «تَشْعُرِينَ» (أنتِ) والحال له «حَالِي» (أَنَا)، فإذا بين فعل الشُّعور وفاعِلِه من جهة وبين موضوع الشُّعور من جهة أخرى تباعُد وتنافُر وانفصال.

وهكذا لا يُسلمنا البيت الأوَّل إلى البيت الثَّاني إلّا وقد ظهرت بوادر رجحان اليأس على الأمل والخيبة على الظّفر، ومن ثمَّ سيتدرَّج الخطابُ تصاعداً من الاسترابة إلى الاستبراء.

وأوّل مظاهر هذا التّدرُّج الانتقال أسلوبيّاً من الإنشاء الطّلبيّ إلى الإخبار القاطع، وسمة الإخبار في البيت الثّاني قيامه على النّفي، واللّافت أنَّ من النّفي ما حضرت حروفه وأدواته، ومنه ما لم تحضر أداته وحضر معناه.

يُفتتح البيت بمصدر مسموع كثُر استعماله ودلّت القرائن على عامله حتَّى صار كالمثل «معاذَ الهوى»، وهو من النَّوع الذي يُسمَّى «المصدر النَّائب عن فعله»؛ لأنَّه يُذكَر بدلاً من التّلفّظ بفعله. وهو ينهض هاهنا نفياً معنويَّاً ضمنيَّاً؛ لأنَّه ينفي عن الحمامة النَّائحة كلَّ صلة بالهوى وكلَّ سبب قد تمتُّ به إلى أحواله، وهو يستدرك على ما كان قد توهَّمه في عجز البيت الأوَّل، فيستبعد تماماً أن تكون قد ناحت لتشاركه همومه ولتدخل في ما هو فيه من شجنٍ وبثٍّ.

إنَّ الشَّاعر يتبرَّأ من أن تكون هذه النَّائحة قد خبرت هوى أو قاست مواجد عشق وأحوال هيام وصبابة حتَّى تفهم بثَّه وتدرك أساه فتشاركه همَّه أو تقاسمه أوجاعه.

يلج الشَّاعر البيت بخطاب قاطع جازم باتٍّ: «مَعَاذَ الهَوَى» في إيقاع صارمٍ حازمٍ غاضبٍ: «فَعُولُنْ فَعَلْ» وسلسلة من أصوات الفتحة قصيرة فطويلة «مَعَا»، متبوعة بسكون «ذَلْـ» ثمَّ قصيرة فطويلة مرَّة أخرى «هَوَى»، جملة تعلوها حركات خمسٌ جميعها من جنس الفتحة، فهي محكومة بالنَّصب كانتصاب من يستشيط غَضباً أو يطفر إباءً ورفضاً، كأنَّها «لا وألف لا» تُقذَف بها أكذوبة التَّعاطف والمواساة الخادعة تفضح زيفها وتكشف بُطلانها وتثور في وجهها كالصَّرخة مدوّية، أو لعلّها تبرُّؤ وتملّص وتخلّص على طريقة امرئ القيس في «سُلِّي ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكِ تَنْسُلِ».

أمَّا ما كان من أمر النَّفي الصَّريح القاطع، فإنَّه يحضر بأدواته المعهودة: «مَا» النَّافية و«لا» النَّافية: «مَا ذُقْتِ» في صدر البيت و«لاَ خَطَرَتْ» في عجزه، وللنَّفي ههنا ثلاث خصائص:

– الأولى أنَّه نفي مزدوج مضاعفٌ معطوفٌ ثانيه على أوَّله تأكيداً لمعنى الاستبراء والقطيعة وتثبيتاً.

– والثَّانية أنَّه يخترق البيت من صدره إلى عجزه ويشقّه من أدناه إلى أقصاه بَسْطاً لرقعة النَّفي وتوسيعاً لمداه.

– والثَّالثة أنَّه لا ينفي عن الحمامة أحوال العشق فحسب، بل ينفي عنها أهونَ هذه الأحوال وأيسَرَهَا، وهو مجرَّد تطعُّم البُعد «ما ذُقْتِ» ومجرَّد تبادر الهموم وخطورها «وَلاَ خَطَرَتْ»، وانتفاء بوادر الهوى وخطراته الأولى أدعى إلى انتفاء شدائده وغمراته، والحبُّ «أوَّله هزل» على حدّ عبارة ابن حزم، فإن لم تكن قد جرَّبت هزله، فكيف لها أن تعرف جدَّه وتعاسُرهُ وأن تكتوي بنار مواجده؟

فيالها خيبة وأملاً ضائعاً! يترجَّى الإسعاد في الهمّ ممَّن لم يعرف الهمُّ إليه سبيلاً، ويؤمّل مقاسمة المحن مع من لم يكابد المحن. وهكذا تمتزج مشاعر التَّقاطع والانفصال والاطّراح ومشاعر الخيبة والأسى والأسف لتولّد كالنّياحة في البيت الثّاني، فالشَّاعر يبكي إذ ارتدَّ إلى «القنوط الأشقى»، فقد أغرى شجو النَّائحة بظاهر المواساة والمقاسمة، فانكشف زيفاً ووهماً وبطلاناً «سَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا».

ولا يخطئُ القارئ/ السَّامع آثار النَّوح والبكاء في أصوات البيت، وهي على ضربين:

– ضرب يلائم معاني الاستبراء والتَّقاطع والانفصال، فالحركات الطّويلة المتعاقبة المتوالية تتراءى كأنَّها أمواج سيل جرّاف تدفع عن الحمامة صفة الشّغل والهمّ وترميها وتقذفها بعيداً حتَّى تُخلي البيت منها: «مَعَا»، «هَوَى»، «مَا»، «طَا»، «نَوَى»، «ولا»، «مُو»، فإذا بلغت آخر البيت صارت حركة خفضٍ «بَالِ»، فالأمر شبيه بمدّ متلاحق ينتهي على ساحل الرَّويّ زبداً يذهب جفاءً، أو جدول يغور في هاوية فينقطع مسيره، أو نفيّ يتلاشى وينتشر هباءً، فلا هَوى ولا نوى ولا جوى ولا أيَّة هموم، فمن أين يجيئها الوجد حتَّى تشعر بأحوال أهل المواجد فتنوح أو تسعد على النَّوح؟

وما أشبه هذا التَّدافع الذي ينتهي تلاشياً بتدافع التَّأوُّهات في النّياحة تنتهي فُحُوماً وانقطاع صوت، جواباً يعقبه قرارٌ.

– ضرب يلائم معاني الخيبة والأسى والأسف؛ ذلك أنَّ تموُّج الأصوات، وهي تقذف بـ«الهوى» و«النَّوى» خارج البيت، لم يَخْلُ دون ظهور صوت كالتّشهاق يتردَّد في البيت تردُّد البكاء

في الصَّدر، هو صوت المقطع الطّويل يتكوَّن من حرف متحرّك وحرف ساكن، هذه الحركة التي يتبعها سكون تجعلنا إزاء صوت ما إن يتهيَّأ للإعلان عن نفسه والإعراب عن جنسه، حتَّى يُقمع بالسُّكون ويُخمد ويلجم فيخيب وينقطع، إنَّها صورة أخرى من صور النّياحة يتخلّلها الشَّهيق والنَّشيج والغُصص: «ذَلْ»، «ذُقْ»، «تَنْ»، «رَتْ»، «مِنْ»، «كِلْ».

والشَّاعر كما رأينا نائح بما في الصَّوت من مغنى، ولكنَّه نائح أيضاً بما في القول من معنى، ألا ترى كيف ذكر «الهوى» و«النَّوى» و«الهموم»؟

أمَّا «الهوى»، فقد أحاطه بالعصمة والمنعة والتَّحصين، شاعر خبر الهوى وكابده فأجلّه وأكبره وأعلاه، واختار أن يحرّزه باسم يقترن استعماله بذكر الله: «معاذَ الهوى» بدلاً من «معاذَ الله»، وليس أبلغ من هذا الاستبدال كناية عن جلال الهوى وتعاليه وتقدُّسِهِ.

وأمَّا «النّوى»، فقد سمَّاه طارقَةً وداهيةً وأمراً جللاً عظيماً لا ينزل بامرئ إلّا زلزل كيانه وزعزع أركانه، وأمَّا «الهموم»، فتستولي من المرء على الخاطر وتستحوذ على النَّفس والفكر وتأخذ بمجامع القلب، كأنَّها «مجاهدات صوفيَّة» ومشاقّ بدنيَّة وروحيَّة، أو «مقامات» و«أحوال» ترد على القلب من غير تعمُّل ولا اجتلاب، يستعذب الشَّاعر استرجاعها ويشتفي بذكرها، كأنَّه -وهو يستحضرها- يعانيها ويكابدها من جديد، ويبكي وينتحب لأوجاع في الحشَا تستثيرها وأشجان في أعماق النَّفس تُوقظُها.

فالشَّاعر؛ إذ ينفي عن الحمامة ذوق النَّوى، إنَّما يثبته في المقابل لنفسه، وإذ ينفي عنها خطور الهموم إنَّما يقرُّه على نفسه أيضاً، إنَّه نائحٌ ناءٍ بهمومه مثقل بأحزانه وآلامه، يضيق صدره فينطلق لسانه شجيَّاً شاكياً وتتكدَّر نفسه فيترجَّع غناؤه حزيناً باكياً.

ويتأكّد مع البيت الثّالث أنَّ الخطاب يتطوَّر على دقيق من التَّنظيم ومحكم من التَّصميم، فهو يتدرَّج وفق منطق متشادّ الأوصال يأخذ بعضه برقاب بعض، فالاسترابة في البيت الأول تُسلم إلى الاستبراء في البيت الثّاني، والاستبراء يُسلم بدوره إلى الاستشراء في البيت الثّالث. وهو استشراء يعكسه الاستفهام الإنكاريّ: «أَيَحْمِلُ مَحْزُونَ الفُؤَادِ قَوَادِمٌ ...»؟

يعيدنا الاستفهام إلى الإنشاء بعد الإخبار تساوقاً مع اشتداد الألم وتزايد الضّيق وتعاظم اللّوعة، فالشَّاعر لم يستقم عنده اجتماع النَّقائض والتقاء الأضداد ولا اعتدل في فهمه التئام الأمور المتمانعة وائتلاف الأحوال المتعارضة المتخالفة، فهل يلتقي جحيم الحرقة مع نعيم الحريَّة؟ وهل يتناسب الضّيق مع التَّحليق؟ المحزون منكسر كدرٌ متضجّرٌ ضائقٌ والطّائر منطلق مستبشر متحرّرٌ رائق، فكيف تجتمع لمخلوق السَّعادة والتَّعاسة والانبساط والانقباض في آن واحد؟ مفارقة عجيبة، تناقض صارخٌ، معادلة مستحيلة يكاد يجنُّ بها، لذلك جاء الاستفهام صارخاً غاضباً ثائراً رافضاً، بَعِلَ الشَّاعر بالأمر فجاشت نفسه تحتجُّ على هذا المنطق الغريب وتحاجج هذا الاتّفاق الأعرج المختلّ.

إنَّها ثورة شاكية باكية واستشراء يداخله نوْحٌ ويشقّه شجْوٌ، تُحدّث بذلك أصوات البيت وإيقاعاته قبل معانيه ودلالاته، فالبيت يبدأ بأحيح يطرق السَّمع بيّناً واضحاً: «تَحْ»، «مَحْ»، يتلوه نواحٌ ظاهرٌ بادٍ تصيح به الفتحة الطّويلة تتردَّد ستَّ مرَّات متتالية:

«فُؤَا» «قَوَا» «عَلَى» «نَا» «المَسَا» «عَا»، وتتخلّل الأحيح والنُّواح غصَّة «الغُصن» وأنَّة النّون تراصفت ثلاثة منه متبوعة بالهمزة في «غُصُنِنْ نَائِي» وزفرة السّين الممدودة وتأفّف الفاء في «المسافة» وولولة اللّام في القافية «ـالِ».

بيت مزيج من أحيح وشهيق ونحيب وغُصَّة وزفير وتأفّف وولولة، معانٍ جمَّة في كلمات قليلة تؤدّيها الأصوات قبل المفردات ويترجمها المغنى قبل المعنى.

وتظهر الشَّكاة كذلك في عمق التَّباين بين «محزون الفؤاد» اسم مفعول، كالمغلوب على أمره، كأنَّ الحزن مقدَّر عليه مسلّط تسليطاً لا يستطيع له ردّاً، وبين الصّفتين المشبَّهتين باسم الفاعل «نَائِي» و«عَالِي» رمز للتّباعد والتّعالي والاستطالة والاختيال وخرق الأرض طولاً.

ويتعزَّز هذا المعنى بما في حرف الجرّ «على غصن» من استعلاء، ثمَّ إنَّ هذا الغصن المتطاول المتعالي قد زاده الشَّاعر علوَّاً على علوٍّ عندما أسند إليه صفات متتابعة متعاقبة كأنَّ كلَّ واحد منها طبقة فوق طبقة فغدت كالمراقي يستطيل بها الغصن ويرتفع:

«نائي المسافة عالِ»، بل إنَّ العُلوَّ يُلاحَظُ أيضاً في تلك الفتحات الطّويلة التي تميّز كلَّ ما جاء في وصف الغصن «نَائِي المسافة عالِ».

فإذا استحكم التَّنافر بين الفؤاد المحزون والتَّحليق عالياً فوق الغصون، أيقنَّا أنَّ المَرِحَ الطّروب لا يتوجَّد للتّرِح المكروب، فلا يمكن أن يتسلّل الحزن إذاً إلى الجارة الطّليقة فتشعر بما يشعر به جارها الأسير، هي مُنعَّمة مُمتّعة مُستبشرة، وهو محرومٌ محزونٌ محبوسٌ، تباينٌ شاسع وتفاوت صارخ يؤجّج مستعر الأشجان فتخرج مناحة وتوجُّعاً وشكاة.

وممَّا يُكسب هذا البيت قيمة فنيَّة ويجعله حريّاً بأن يناط به تتويج هذا القسم الأوَّل من القصيدة، أنَّه مثّل تحوُّلاً في الخطاب من نقل تجربة جزئيَّة مخصوصة إلى تقرير ظاهرة عامَّة شاملة مطلقة، فانتقلنا من المعيَّن «جَارَتَا» إلى غير المعيَّن «مَحْزُونَ الفُؤَادِ» وحضر التَّنكير «قَوَادم»، «غصن» بدلاً من التَّعريف «طارقة النّوى»، «الهموم»، فصار الكلام يجري مجرى الشُّمول والعموم والإطلاق وينحو منحى الحكمة والقول الجامع، وإن صيغ في قالب استفهام إنكاريّ.

وما كان الشَّاعر قد فزع فيه بآماله إلى التَّصديق ومنَّى النَّفس بصحَّته، ها هو ذا يعود إلى تكذيبه وتفنيده، وقد خلُصَ إلى هذا القانون العامّ آية باهرة وحجَّة قاهرة على بطلان ما كان قد توهَّمه وخسران ما كان قد توسَّمه.

فهو الآن، وقد نفض يديه من كلّ طمع في الإسعاد والمواساة وتجرَّع مرارة الخيبة وكمد اليأس، أحرى بالبكاء وأجدر بإرسال القول نوحاً وانتحاباً.

2.3. القسم الثّاني

يستوي القسم الثَّاني نظيراً للقسم الأوَّل ومساوياً، فهو ينهض على ضرب من البناء يطابق بناء سابقه ويماثله بدءاً بالنّداء وتتويجاً بالاستفهام وتوسُّطاً بالتّبئير على حال الشَّاعر بعد أن كان هذا البيت الوسط في القسم الأوَّل تبئيراً على حال الحمامة. وهو تناظر يخبر عن تدبير وينبئ عن تسطير، فالشَّاعر يبني مناحته على نحو مَوقَّع لا يخلو من تعديل وتكييل.

وعلى هذه الهيئة تنتصب أداة النّداء والمنادَى «أَيَا جَارَتَا» في بداية البيت الرَّابع كالجرس يُقرع إيذاناً ببداية قسم من القصيدة جديد، أو كالباب يلج منه الشَّاعر إلى طبقة في الصَّوت مخالفة للأولى، أو كالعلامة على استئناف القول واستجداد النَّوح.

هو طورٌ من النَّصّ جديدٌ يُناظر سابقه ويُنافره في آنٍ، فإن تشابهت المباني، فقد تباينت المعاني، وإن تماثلت الهيكلة والهندسة، فقد تخالف المقصود والمدلول، فبعد استفهام أوَّل للاسترابة: «هَلْ تَشْعُرِينَ بِحَالِي»؟ ونفي للاستبراء: «ما ذُقْتِ... ولاَ خَطَرَتْ»، واستفهام ثانٍ للاستشراء: «أَتَحْمِلُ مَحْزُونَ الفُؤَادِ...؟» سينعطف بنا الخطاب إلى نداء للاستنصاف: «أَيَا جَارَتَا مَا أَنْصَفَ الدَّهْرُ بَيْنَنَا»، ودعوة للاستعطاف: «تَعَالَيْ تَرَيْ رُوحاً لَدَيَّ ضَعِيفَةً...» واستفهامٍ للاستنكاف: «أَيَضْحَكُ مَأْسُورٌ وَتَبْكِي طَلِيقَة»...؟

ولنعد إلى النّداء، فالملاحظ أنَّه يحافظ على صيغته: الأداة للبعيد «أَيَا» والمنادَى مخفّف تُسْتَبْدَل ياؤه ألفاً وكسرته فتحة، لكأنَّ الشَّاعر يستنكف من استعمال ياء النّسبة، فهي ليست بجارة له بل جارة وكفى، جوارٌ مخفّف وصلة واهية واهنة رهيفة غير متينة، فهو شجيّ وهي خليَّة، وهو مهموم وهي سالية.

ثمَّ يُردف النّداء بالنَّفي: «مَا أَنْصَفَ الدَّهْرُ بَيْنَنَا»، إخبار شُحن أسفاً وكمداً وحرقة، شكاةٌ حَيِيَّةٌ مستخفية تنبعث رقيقة رقَّة مظلومٍ منكسر مُعنّى شفَّه الحزن وأوهنه الجور. ولكنَّه أعرض عن استعمال «لَمْ» الجازمة النَّافية قطعاً؛ بل آثر «مَا» حرفاً ليّناً ذلقاً، وفضَّل الماضي على الحاضر، حتّى يترك باب التَّدارك مفتوحاً، فكأنَّ الحيف غدا ماضياً، وهو مستعدّ لطيّ صفحته إذا أسعفه الدَّهر بمنصِفٍ.

فمطلبه ههنا هو الانتصاف، يروم إنصافاً بعد الجور وعدلاً بعد الحيف، والحاكم الدَّهر، وأيّ حاكم هو! ولنا عنده وقفة.

يُطلُّ الدَّهر من وراء قُرون سُنن الشّعر حاكماً ظالماً وعدوّاً راصداً غادراً، نازلة تجرُّها تقاليد القول الشّعريّ ورواسمه منذ شعر الأوَّلين، أولئك الذين أناخ عليهم الدَّهر وأصابتهم قوارعه فمضى بهم وأبادهم وأفناهم، ويجري الدَّهر كذلك اسماً لتصاريف الزَّمان وحوادثه تُنسب إليه النَّوائب والخطوب فيُذَمّ ويُسَبّ ويُشْتكَى.

وللدَّهر في هذه القصيدة ما يجانسه صوتاً ويدانيه أثراً ووقعاً: «الهوى» في البيت الثَّاني و«الهموم» في البيت الثّاني والبيت الرَّابع، ألم يُعرف «الهَوَى» حاكماً ظالماً وخطباً جللاً؟ أليست الهموم مصائب تنزل فتؤرّق، ونوائب تحلّ فتُمضّ؟

لعلّه مُثلّث الهول: «الهَوَى القَاتِلُ» و«الهَمُّ النَّاصِبُ» و«الدّهر الرّيّاب»، يشترك هذا الثّالوث في حرف الهاء هولاً يدهمُ فيهدمُ ويُهمدُ أو هولاً يهدرُ فيُهدرُ ويهدُّ (يمزّق ويحرّق ويشقّ).

وتتفاعل الأصوات حروفاً وحركات لتساهم بدورها في تأدية هذه الشّكوى من حيف الدَّهر وجوره، فالبيت عبارة عن سلسلة من الأصوات الممدودة المفتوحة تتعالى وتتعاقب نحيباً وشجواً: «أَيَا»، «جَا»، «تَا»، «مَا»، «نَا»، «عَا»، «قَا»، «عَا»، تتخلّلها أنّة متقطّعة في «أَنْصَفَ بَيْنَنَا».

وأين هو الإنصاف والقسط؟ هو مُقيَّد أسير وهي محلِّقة تطير، هو يرزح في الأغلال والأصفاد وهي تمرح (أو تمزح ربَّما) على الأغصان والأفنان، ثمَّ ويا للمفارقة! هو يتجلّد وهي تغرّد، هو ينوء ويتصبَّر وهي تنوح وتستعبر.

قسمةٌ ضيزى بلا ريب، وإن أتاحت القصيدة مناسبة يتيمة اجتمع فيها الشَّاعر والحمامة فضمَّهما ضمير المتكلّم الجمع (نَحْنُ): «بَيْنَنَا» فقد كان ذلك اجتماعاً على الجور وعدم الإنصاف.

ولا غرابة بعد شكوى الحيف والظّلم أن تأتي الدَّعوة إلى تقاسم الهموم ومشاطرتها تخفيفاً للحمل وتهويناً على النَّفس والتماساً للإسعاد والمعاونة.

واللّافت أنَّها دعوةٌ مكرّرةٌ مردّدةٌ: «تَعَالَيْ ...... تَعَالِي»؛ بل هي دعوة بالثّلاث: مرَّتين في عجز البيت الرَّابع وثالثة في مطلع البيت الخامس، وينطق التَّرديد بمعانٍ كثر ويزوّد بطاقات على تحمُّل الدّلالة كبرى، ففيه إلحاح وإلحاف، وفيه تضرُّع وتذلّل واستعطاف، وفيه إقرار بالفتور والحسور ونفاد الصَّبر.

وأيّ فعل ذاك الذي اختاره أبو فراس لهذه الدَّعوة؟ «تَعَالَيْ أُقَاسِمْكُ»، فعل منفتح على أكثر من معنى هو الآخر منذور لأكثر من دلالة، فنحن نكاد نسمعه «تَعَالَيْ أُقَاسِيكِ» أو «أُقَاسِي مِنْكِ الهُمُومَ»، مقاسمة الهموم ومقاساتها ليسا سواء.

أظهر القسم الأوّل أنَّ المقاسمة يمكن أن تستحيل مكابدة إذا كانت موهومة زائفة، ويعرض التَّجاور الصَّوتيّ ههنا صورة أخرى واعية أو غير واعية من المواساة المزعومة التي سريعاً ما تنكشف مقاساة، ومن المعاونة الجوفاء التي سريعاً ما تنقلب معاناة.

ويحمل الفعل في ذاته معاني المقاساة والمعاناة ففيه من «الهمزة» أَنَّتُها ومن «القاف» غصَّتها ومن السّين المكسورة والميم السَّاكنة «سِمْـ» علقمهما ومرارتهما، وإذا أضفنا إلى ذلك ما في «هُـ مُومَ» من إيحاء بالهول والرَّوع آتٍ من حفيف الهاء المجهورة يحاكي الهمهمة وإطالة الميم المضمومة تحاكي هزيز الرّيح، وقفنا على ما في «أُقَاسِمْكِ الهُمُومَ» من عصارة نفس مكدودة معنَّاة وخلاصة روح كسيرة مضناة.

وربَّما وجدنا في هذا الارتخاء تفسيراً لما حدث في القصيدة من انقلاب، فبداية من هذا البيت الرَّابع سيضحي الاتّصال بديلاً للانفصال، والتَّقارب عوضاً من التَّقاطع، ويحلُّ التَّجاذب محلَّ التّنابذ.

إنَّه وجه آخر من وجوه المناحة في هذه القصيدة يمتزج فيه الأسف بالشَّكوى والتَّضرّع بالتَّضجُّر.

ويبدأ البيت الخامس بما انتهى به البيت الرَّابع قرينة على التحام البيتين وتشابكهما وتأكيداً لمعاني الاستغاثة والاستعطاف والتَّذلّل: «تَعَالَيْ»، دعوة متفجّع يشكو العزلة والوحدة والوحشة ومتعطّش يسأل القرب والأنس والصُّحبة، فيُرسَلُ صوته نغماً شجيَّاً نائحاً.

وهكذا لن يعدو هذا البيت أن يكون سوى امتداد لمناحة البيت السَّابق، مناحة نسمعها في الأصوات أوَّلاً: ثلاثة مقاطع طويلة متشابهة في صدر البيت تتكوَّن من حرف متحرّك بالفتحة وحرف ساكن: «لَيْ»، «رَيْ»، «دَيْ»، هي تنويعة أخرى من تنويعات الشَّهيق أو لون آخر من ألوان التَّأوُّه والتَّوجُّع والشَّكاة، ونسمع من تنغيم المناحة كذلك ما يعرضه تعاود صوت «الرَّاء» بما فيه

من تكرير: «تَرَيْ»، «رُوحاً»، «تَرَدَّدُ»، تكرير يفضي إلى كرير، وهو صوت في الصَّدر كصوت المختنق أو المجهود، ولا عجب، فهو مختنق يضيق صدره بغصصه وحسراته، وهو مجهود ينوء بهمومه وعذاباته.

وتتردَّد أصداء المناحة من الصّيغ الصّرفيَّة أيضاً، فالفعلان في العجز على وزن «تَفَعَّلَ» و«يفعَّل»: «تَرَدَّدُ» و«يُعَذَّبُ»، وهما وزنان يُنسبَان إلى الشّدَّة والمبالغة والتّكثير حكاية من النَّصّ لحال الشَّاعر المروَّع الملتاع يشقى في جحيم الوجد والبعد ويخوض شدائد الأسر والقيد، فكأنَّه يتقلّب في أتونٍ مستعر، الرُّوح تردّد والجسم يُعذَّب والفكر يُؤرَّق والدَّمع يُرَقْرَقُ، والكلُّ يغرق في فلك الجَوَى والحرقة، فهو في «جُهد الصَّبابة»: عينٌ مُسهَّدَةٌ وقلبٌ يَخْفِقُ.

وجاء الطّباق بين «الرُّوح» و«الجِسْم» ليؤكّد شمول البليَّة وعمومها واستيفاءها الكيان كلّه، كما جاءت صيغ الصّفات المشبَّهة «فعيل» و«فاعل» الدّالّة على الثّبوت والدَّوام: «الرُّوحُ ضَعِيفَة» و«الجِسْمُ بَالِ» لتعبّر عن تمكُّن العلّة ورسوخها.

ومن شواهد إحكام البناء في القصيدة ما أجري من التَّقابل بين البيت الثّاني والبيت الخامس، أوَّلها بيت للحمامة يقصيها من أحوال الشَّوق والهوى، وثانيهما بيت للشّاعر يدنيه من مواجد الصَّبابة والجوى، وعلى هذا النّحو استوى التّعارض بين البيتين تامّاً كاملاً:

– بيت للتّقاطع والتَّباعد والتَّفاصل والتَّنابذ: «مَعَاذَ الهَوَى!...».

– وبيت للتّقارب والتّداني والتَّواصل والتَّجاذب: «تَعَالَيْ تَرَيْ ...».

– بيت للخلوّ والسّلوّ ورخاء العيش: «مَا ذُقْتِ طَارِقَةَ النَّوَى وَلاَ خَطَرَتْ مِنْكِ الهُمُومُ بِبَالِ».

– وبيت للتّبريح والشّدّة والضّنى: «رُوحٌ ضَعِيفَةٌ ... وَجِسْمٌ يُعَذَّبُ بَالِ».

– بيت للنَّفي لفظاً ودلالة: «مَا ... ولَا ...».

– وبيت للإثبات حسَّاً ومعنى، فهو إثبات بالمشافهة والقول واللّسان وإثبات بالمشاهدة والرُّؤية والعيان: «تَرَيْ».

– بيت تحدَّث فيه الشّاعر ثائراً فائراً فارتفع وغلى.

– وبيت تحدَّث فيه خائراً فاتراً فانكسر وارتخى.

وفي كلا البيتين كان الشّاعر نائحاً، ففي البيت الثّاني ناح نياحة الرّافض الغاضب، وفي البيت الخامس ناح نياحة المأزوم المهزوم.

والطّريف أنَّ البيتين، وإن خُتما بالصّوت نفسه على سبيل الجناس التّامّ: «بَالِ» (الخاطر والقلب) و«بَالِ» (البلى والرّثاثة والقدم)، فإنّ اللّفظين يتقابلان في المعنى، فـ«بَالِ» الأولى علامة هناء أن كانت الحمامة رخيّة البال خليّة، و«بَالِ» الثّانية علامة شقاء أن كان الشّاعر شجيّاً مُعَنَّى.

وجرياً على مثال البيت الثّالث صار الخطاب في البيت السَّادس إلى الإنشاء الطّلبيّ، فمثلما انغلق القسم الأوّل باستفهام الإنكار والاستغراب، ينغلق القسم الثّاني باستفهام الإنكار والاستغراب: «أَيَضْحَكُ مَأْسُورٌ ...»؟

غير أنَّ الاستفهام اكتسى في القسم الأوَّل إهاب الاندفاع والجموح والجيشان، واصطبغ في القسم الثّاني بصبغة الفتور والكلالة والوَنَى، يترجم عن ذلك نظام النَّحو والتَّركيب قبل مقصود المعنى والدّلالة؛ ذلك أنَّ البيت الثّالث جاء جملة واحدة مرصوفة مطّردة بفعل متعدٍّ وفاعل ومفعول أوّل مركّب بالإضافة ومفعول ثانٍ مركّب بالنّعت: «أَتَحْمِلُ مَحْزُونَ الفُؤَادِ...»، فهي تعكس نفساً طويلاً مديداً وروحاً جائشة جامحة طافحة. أمّا البيت السَّادس، فهو أربع جمل قصار صغار تكتفي كلُّ واحدة منها بفعل لازم وفاعل في لفظ مفرد، فهي تحكي نَفَساً منقطعاً ضعيفاً وروحاً حسيرة كليلة مُعيية: «أيضْحَكُ مَأسُورٌ وَتَبْكِي طَلِيقَةٌ...»؟

وربّما اتّضحت سمة الحسور والفتور هذه عند النّظر إلى خصائص الإيقاع في هذا البيت، فكلُّ جملة من جمله الأربع تستقلُّ بتفعيلتين من تفعيلات البحر الطّويل «فَعُولُن مَفَاعِيلُنْ»، وبذلك فإنَّ التَّقطيع النَّحويّ التَّركيبيّ يوازيه تقطيع وزنيّ عروضيّ، وقد أحدث التّناسُبُ بين نحو الجُمل ونحو الأوزان إيقاعاً مخصوصاً، قوامه تقصير الجمل والفصل بينها والاستعانة بالعروض لكيل أزمنتها بفواصل متناسبة متعادلة تكون كالاستراحة بعد كلّ واحدة منها، فالشّاعر إذ أعوزه طول النَّفس وامتنع عليه الاسترسال في الكلام والاتّساع، أنشأ بيته بالضَّمّ والإلصاق وسوّاه أجزاء مُقسَّمَة مُقَسَّطَة ليجد بينها كالرَّوْحِ والفُرْجة.

ويُلاحظ من جهة أخرى أنَّ البيت بُنِيَ على أربعة أجزاء متقايسة متناظرة متوازنة، جزءان في الصَّدر وجزءان في العجز، وكلُّ ثنائي منهما قائم على التّقابل: «يضحك» # «تبكي»/ «مأسور» # «طليقة»/ «يسكت» # «يندب»/ «محزون» # «سال»، ثمّ يتشكّل نسيج العلاقات بين هذه الثّنائيّات فتصير إلى المفارقة: ضحك المأسور وبكاء الطّليقة، وسكوت المحزون وندب السّالي.

وتمتدُّ المفارقة إلى طرائق إجراء اللّغة، فيظهر عدم التّناسب بين الصّيغ الصَّرفيّة للمفردات ووظائفها النَّحويّة، فيحلّ اسم المفعول في محلّ الفاعل «يضحك مأسور»، «يسكت محزون»، إمعاناً في تحويل الأشياء عن وجوهها.

ومن صميم تلك التّناقضات يستمدُّ استفهام الإنكار والاستغراب قيمته الفنيَّة التّأثيريَّة، فقد حمَّلته المفارقة شحنة عالية من الحيرة والدَّهشة، انقلبت أصول الأشياء واختلَّ منطقها فصارت إلى فساد بعد سداد.

ولمّا كان الشّاعر إزاء تناقض صارخ يُعْجِز الفهم ويُعَطِّل العقل، فهو لا يملك إلّا أن يألم ويتوجّع ويرتدَّ حسيراً كليلاً.

وعلى هذا كان نَفَسُ الاستفهام نَفَسَ بَهَتٍ وذُهُولٍ وعَجَبٍ تُضمر استسلاماً وفتوراً وإذعاناً، فاستحال كالنُّواح يندب صواباً فقيداً ويرثي حقيقة ضائعة.

ومن ألوان النّواح أن تردَّد في البيت شهيق مأتاه تجاور الحرف المتحرّك والحرف السَّاكن، كما هو الحال في جُلّ أبيات القصيدة: «يَضْـ»، «مَأْ»، «تَبْ»، «يَسْـ»، «مَحْـ»، «يَنْـ»، وفي البيت يُسمَع أنينٌ مصدره توالي التَّنوين في ختام كلّ جملة «رُنْ»، «تُنْ»، «نُنْ»، «يَنْـ». وفي البيت صفير مبعثه حضور حروفه مضمومة ومفتوحة وساكنة: «سُو»، «يَسْـ»، «زُو»، «سَا». وإذ لا نواح دون عويل، فقد أضيفت إلى ذلك كلّه خمس حركات طويلة واو وألف وياء عزَّزت ما في البيت من شجو.

ولا غرابة إن ناح الشَّاعر وأمعن في النَّوح، فهو مروَّع مرَّتين، كأنْ لم يكفه ظلم الدَّهر ينزل به مصيبة الأسر والبُعد والغربة فابتُلِيَ بظلم الحمامة تترنَّم فتشجيه وهي خليّة، وتتغنّى فتبكيه وهي رخيَّة البال وادعة. حيفٌ مُضاعَفٌ مزدوَج وجورٌ مكرَّر مردَّد. ألم تقل العرب في قديم أمثالها السّائرة: «وَيْلٌ للشَّجِيِّ مِنَ الخَلِيِّ»؟

وقد اهتدى الشّاعر إلى إخراج هذا البيت –مثلما هو الشّأن بالنسبة إلى البيت الثَّالث– مخرج القول الجامع والكلام المأثور، فتجاوز بذلك تصوير التَّجربة الجزئيَّة الخاصَّة إلى رصد الظَّواهر الكليَّة العامَّة، وقد تهيَّأ له ذلك بالتَّنكير في الأسماء والمضارعة في الأفعال، فكلُّ ما في البيت من أسماء إنَّما هي من النَّكرات: «مَأْسُورٌ»، «طَلِيقَةٌ»، «مَحْزُونٌ»، «سَالِ»، وكلُّ ما فيه من أفعال إنَّما هي أفعال مضارعة: «يَضْحَكُ»، «تَبْكِي»، «يَسْكُتُ»، «يَنْدُبُ».

وقد طبعتهُ مقولة التَّنكير بطابع العموم والشُّمول والإطلاق، ومنحهُ الفعل المضارع معنى الحال والاستمرار، فصار في هذا القسم الثَّاني كالخلاصة تُجملُ وتُعمِّم ختاماً وتتويجاً.

3.3. القسم الثَّالث

يعتصر البيت الأخير –بموقعه من القصيدة وبأسلوب صياغته وبالمعنى الذي يحمله– خالص النّصّ وجوهره، حتَّى بَدَا كأنَّه هو مقول القول الحقيقيّ قصداً رامهُ الشّاعر وغاية كان يجري إليها، فجعله مُختصَر خطابه وخُلاصة جوابه، أو لكأنَّ ما ورد بين فعل القول وهذا البيت الأخير هو قوس فنّيّ فتحه الشّاعر ثمَّ أغلقه ليعود بعده إلى صميم الموضوع ومحضه.

وعلى هذا، فإنَّ القول في هذه القصيدة يجيء على طرازيْن:

– طراز إنشائيّ وجدانيّ في سائر القصيدة.

– وطراز إخباريّ تقريريّ في البيت السّابع.

ويتّسم هذا البيت الأخير بِسِمتينِ بارزتيْن: الأولى أنّهُ تقريرٌ لنتيجة والثّانية أنّهُ صدعٌ بحُكمٍ.

فهو يتمحّض للإخبار، والخبر فيه مؤكّدٌ بـ«لَقَدْ» في صياغة تقريريَّة مباشرة بما يهيّئهُ لأن يكونَ الجوابَ الذي أرادهُ الشّاعرُ ردّاً على الحمامة النّائحة والقول الفصل الذي ابتغَاهُ حسماً للمحاورة.

وهو بمثابة الحكم يُعلنه الشّاعر فيقضي فيه بالتّفاصل بين الطّرفين والتّفاضل، إذ البيت يقومُ على التّقابل بين ضمير المتكلّم «أَنَا» (الشّاعر) وضمير المخاطب «أنتِ» (الحمامة): «كُنْتُ أَوْلَى مِنْكِ ...»، وتأتي أفعل التّفضيل في وسط الشّطر الأوّل منه لترجّح كفّةً على كفّةٍ وتُغلِّب طرفاً على آخر فيكون التّفاضل.

أمّا فحوَى الحُكم ومعناه، فهو أحقيَّة الشّاعر بالنّوح والبكاء، وقد كان النّصّ مصداقاً لهذا الحكم شاهداً عليه مُثبِتاً، إذ منحَ الشّاعرَ تلكَ الأحقيّةَ، لأنّ أبا فراس -كما بيّنّا- كان في النّصّ باكياً نائحاً.

ومن خصائص هذا البيت الأخير أنّه بُني على الاستدراك: «لَقَدْ كُنْتُ ... وَلَكِنَّ...»، ويُفضي الاستدراك بدوره إلى تقابل بين الصّدر والعجُز: فما يقوله الصّدر أمرٌ حدثَ في الشّعر فعلاً، وما يقوله العجُز أمرٌ حدَّثَ به الشّاعر قولاً. والصّدر عُصارة لما هو كائن في النّصّ يُظهره ويُجليه، والعجُز خلاصة لما هو كامن في النّفس تزعمه وتدّعيه. والصّدر أحقّيّة بالعَبرة والتّبكاء، والعجز أَنَفة وعزّة وكبرياء.

ورغم ما في البيت من تقرير وإخبار، لم يَخْلُ -كسائر أبيات القصيدة- من بكاء وتوجُّع وأنين، يَظْهَرُ ذَلكَ في المعجم وفي الأصوات وفي الدّلالة.

فمن جهة المعجم ظهر الدّمع في البيت الأخير لفظاً وتسميةً بعد أن سرى في الأبيات السّابقة ضمناً وطيّاً، يُطالعنا الدّمع في صدر البيت وفي عجزهِ، فهو في الصّدر اسم مُعرَّفٌ بالألف واللّام (الـ) (الجنسيَّة): «بالدّمْعِ»، ولكنّه في حكم النّكرة من حيث معناه، إذ التّعريف بـ(الْـ) الجنسيَّة تعريف لفظيّ لا معنويٌّ. وهو في العجز معرَّفٌ بالإضافة منسوب إلى الشّاعر بياء النّسبة تأكيداً لالتصاق الدَّمع به وإقراراً بنسبته إليه، كأنّه كان يجحده ويتحاشاه نكرةً مجهولاً فانصاع إلى الاعتراف به مُصاحباً وقريناً: «دَمْعِي».

وإذا نظرنا من جهة الأصوات، وجدنا أنَّ هذا البيت يحتضن الظّاهرة الصّوتيَّة التي ميَّزت جلَّ الأبيات السَّابقة، وهي تواتر المقاطع الطّويلة المكوّنة من حرف متحرّك وحرف ساكن، وقد تكثّف حضورها على نحوٍ لافتٍ فبلغت في الإحصاء عشرة مقاطع متتابعة: «قَدْ»، «كُنْ»، «أَوْ»، «مِنْـ»، «بِدْ»، «دَمْـ»، «مُقْـ»، «كِنْـ»، «دَمْـ»، «فِلْـ». يتجاور المتحرّك والسّاكن فينشأ عن تجاورهما كالتّقطّع في الصّوت والانحباس، فتنتظم هذه المقاطع شهقات تُوالي الواحدة منها الأخرى.

تُضافُ إلى ذلك مواطن التّنبير على صوت «النُّون» تطرق الأسماع كأنَّات التّشكّي والتّوجُّع تتلاحق متقايسة ضمن توزيع يكيل زمان الأنَّة بفواصل متناسبة متعادلة: «كِنْـ»، «مِنْـ»، «تَنْ»، «كِنْ».

ويعضده تنبير مماثلٌ على حرف الميم في: «بِالدَّمْعِ» و«دَمْعِي». آثر الشّاعر المفرد على الجمع فلم يستعمل «الدُّمُوع»، وهو اختيار مبرَّرٌ مُدبّرٌ فـ«الدَّمْعُ» تُتيح سكون الميم فإذا سُبقت بحرف الدَّال جاء الصَّوت دماً ودَمْدَمَةً إيحاءً بالجراح النَّازفة والعذابات، فإذا بكَى، فبِدُموع من دَمٍ، وإذا انهلّت عينه، فقد أُريقت إذاً دماؤُه و«دِمَاءُ العُشَّاقِ دَوْماً مُبَاحَهْ».

وأمَّا النَّاظر إلى البيت من جهة المعنى، فإنَّه يجد الشَّاعر يُنافح الحمامة ويُنازعُها، فيُقرّر في الصَّدر أنَّ حالهُ أدعى إلى البكاء من حالها، وشأنه أبعث على التّحزُّن والنّوح من شأنها، فهو إذاً يجادل ويُخاصمُ شاكياً ضَجراً متبرّماً، وما من شكاة إلّا وهي أَدخلُ في البكاء والنَّوح.

ثمّ يجده في العجز يُشيدُ بأنّه يتماسك عند النَّوائب ويتمالك فلا يبكي ولا يستعبر، فهو إذاً يتجلّد ولكن على مضضٍ، ويتصبَّر

ولكن على ألمٍ، وما من تكلّف للجلد إلّا وهو يدلُّ على جزعٍ من نازلةٍ ووجعٍ من مُصَابٍ.

لقد أراد الشَّاعر إظهار الصَّبر، فإذا هو في الجزع، وأراد إبداءَ التَّجلّد والثَّبات، فإذا هو في التَّضجّر والشَّكاة، فهو إذاً نائح باكٍ، إن لم يكن بها في العين من عَبَرات، فبِمَا في القلبِ من حَسَرات، وإنْ لم يبكِ بكاء الدُّموع، فقد بكى بكاء الضُّلوع، وإن لم يُجرِ دمع الإنسان (إنسان العين)، فقد أجرى دمع الوجدان.

يُجاوب الشَّاعر حمامة نائحة مُعلّلاً النَّفس بالإسعاد والإسعاف والمُواساة، فإذا هو النَّائحُ شكاة ومرجاة وتضجُّراً وتضرُّعاً، وإذا نحن أمام ضربين من النّواح: نُواح نُسب إلى الحمامة تلقّيناه خَبَراً، ونُواح زاوله الشَّاعر شهدناه خُبْراً.

وقد يكون نُواح الحمامة عُرفاً استدعته ذاكرة الشَّاعر وثقافة الأديب: لازمة من لوازم القول في الشَّوق والحنين وتقليداً من تقاليد النَّظم في الصَّبابة والمواجد ليس له بالواقع صلة ولا له من الحقيقة نصيب، أمَّا النَّائحُ في النَّصّ حقّاً، فهو الشَّاعر: نائح بالأصوات والإيقاعات ونائح بالمعاني والدّلالات، نائح بالقول واللّسان ونائح بالحسّ والوجدان، نائح بالقلم والمداد ونائح بالقلب والفؤاد، نائح بنسيج النَّصّ ونشيج النَّفس.

ذاك هو النَّصّ الأدبيّ يحكي كينونته قبل أن يحكي العالم؛ فهو أشبه ما يكون بنرسيس يقف على صفحة اللّغة فتنعكس لنا صورته هو لا صور الأشياء والموجودات، ويطلُّ على مائها فتظهر لنا فيه ذاته هو لا ذوات المعاني والتَّصوُّرات.


صدر حديثا

الطائفيَّة الذكوريَّة* في بنية اللّغة العربيَّة
قراءة في ذكوريَّة اللّغة

يوسف رحايمي**

الملخّص:

يسعى هذا المقال إلى التفتيش في ملامح البُعد الذّكوريّ في بنية اللّغة العربيَّة من خلال التعرُّض لبعض نماذج هذا البُعد في كثير من الممارسات اللّغويَّة، وينحو في هذا الإطار إلى إثبات نوع من «الطائفيَّة الذّكوريَّة» داخل اللّغة، التي انتصرت للذّكر على حساب الأنثى، ما جعلنا نعدّها لغة الذَكر بدرجة أولى. وإذا كان القول بوجود خطاب عنصريّ طائفيّ ضدَّ المرأة أمراً مسلّماً به، فإنَّ الإقرار بوجود هذه الطائفيَّة في بنية اللّغة العربيَّة لا يزالُ في اعتقادنا يحتاج إلى بُعد نظر، ولاسيَّما من وجهة نظر لسانيَّة صِرْفة تسعى إلى تعقّب الممارسة اللّغويَّة وأبعادها الذّكوريَّة، وهذا ما نسعى إلى إبرازه من خلال هذا المقال.

توطئة:

تنبع هواجس هذا المقال من عبث الأسئلة المتراكمة حول الخطاب العربيّ عموماً سواء كان سياسيَّاً أو اجتماعيَّاً أو ثقافيَّاً، والذي نراه خطاباً ذكوريَّاً بامتياز وصل إلى حدّ ممارسة طائفيَّة تنتصر للذَّكَر على حساب الأنثى، ولمَّا كان هذا الخطاب نابعاً من حقول معرفيَّة متعدّدة ساهمت في تكوُّنه، فإنَّنا ارتأينا أن نتعقّب جذوره في بنية اللّغة العربيَّة، ولا سيَّما أنَّ اللّغة هي الحاضنة الأولى للخطاب، وهي أداة تبليغه في الأغلب الأعمّ.

* الطائفيَّة الذكوريَّة مصطلح نسعى من خلاله إلى إثبات الممارسة العنصريَّة ضدّ المرأة في صلب بنية اللّغة العربيَّة، وإنْ كان هذا المصطلح ينحدر من معجم ديني، فإنّنا نستعيره لمضمونه الدّلاليّ العميق، وقد استلهمنا هذا المصطلح من نصر حامد أبي زيد في كتابه دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة. (انظر: نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة ضمن فصل إنثروبولوجيَّة اللّغة وانجراح الهويَّة، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ص 28).

** باحث من تونس.

وقد يكون التّفتيش عن البُعد الذّكوريّ في بنية اللّغة العربيَّة مخاطرة صعبة؛ ذلك أنَّنا نبحث في مسألة لها تمظهرات عدَّة عبر التَّاريخ، وقد اتخذت أبعاداً حضاريَّة وسياسيَّة بحسب السياق الذي جاءت فيه ما يحتّم رصدها بأعين متعدّدة (ثقافيّ، اجتماعيّ، نفسيّ) وليس من منطلق لغويّ فقط، غير أنَّ طبيعة طرحنا التي تنبع من منطق لغويّ لسانيّ ستجعلنا نقتفي أثرها في اللّغة وباللّغة فقط، هذا مع الاستنجاد بكلِّ ما هو فكريّ حضاريّ كلّما اقتضت الضَّرورة ذلك.

وقد يُوهم عنوان هذا المقال أنَّنا نحاكم بنية اللّغة العربيَّة في حدّ ذاتها بما يرشّح كونها لغة نشأت ذات بُعد ذكوريّ منذ الأزل؛ أي إنَّه «قدر ميتافيزيقيّ»[1] على حدّ قول نصر حامد أبو زيد، إلّا أنَّ الأمر غير ذلك، فنحن ننطلق من كون الخطاب العربيّ، قديماً كان أو حديثاً في علاقته باللّغة، هو الذي يحمل منطقاً ذكوريَّاً، فلا نتصوَّر صياغة للخطاب بمعزل عن اللّغة الحاملة له، ومن هنا تُعدُّ دراسة بنية اللّغة العربيَّة في منطقها الذّكوريّ دراسة لنسق فكريّ كامل يتَّسم بتفاعل ثقافيّ متعدّد الأبعاد ساهم في بلورة ملامح ذكوريَّة للّغة العربيَّة جعلتها لغة الذَّكَر بامتياز.

وبناء على هذا تلحُّ علينا مجموعة من الأسئلة مفادها: هل انتصرت اللغة العربيَّة للذَّكَر على حساب الأنثى؟ أين تتجلّى ملامح البُعد الذّكوريّ في بنية اللّغة العربيَّة؟ ما الأسباب الدَّافعة لذلك؟ أنحاكم اللّغة أمْ الخطاب؟ أليست اللّغة في انتصارها للذَّكر قد حافظت على البُعد التَّداوليّ السياقيّ بما يخدم الخطاب الفكريّ والسياسيّ في تلك الفترة؟

1ـ نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ص 29.

1. ذكوريَّة الخطاب اللّغويّ من ذكوريَّة الثقافة

أشرنا في توطئة هذا المقال إلى أنَّ تعقّب ملامح البُعد الذّكوريّ في بنية اللّغة العربيَّة ليس بمعزل عن الخطاب العربيّ المتحدّث بهذه اللّغة قديماً كان أو حديثاً وما يحفُّ به من ملابسات ثقافيَّة وفكريَّة وحضاريَّة، وهي إشارة تُعدّ بمثابة المنطلق النَّظريّ الذي يحرّك موضوع بحثنا هذا، فنحن على وعي بأنَّ ذكوريَّة الخطاب، ومنها ذكوريَّة اللّغة في حدّ ذاتها، نتاج لوعي ثقافيّ كامل يجعل من مركزيَّة الذَّكَر أسَّاً للحركة والتَّعبير وإنتاج الثقافة.

وليس من الصعب أنْ نظفر بحجج تدعم أطروحتنا هذه، فقد أسعفنا كثير من الكتابات في هذا الشأن، ولا سيَّما النَّسوية منها، والتي ما فتئت تبرز هذا النفوذ الذّكوريّ[2] على حساب الأنثويّ داخل الثقافة العربيَّة، فلم يعد هناك من شكّ في أنَّ الخطاب العربيّ في صورته العامَّة يُمارس نوعاً من العنصريَّة ضدَّ جنس الأنثى، وهذا يتجلّى في كثير من الممارسات الحياتيَّة ويتخذ أبعاداً عدَّة.

ويمكن في هذا السّياق من الحديث أنْ نعرض جملة من المظاهر التي تعكس ذكوريَّة الثقافة العربيَّة، وتؤكّد سطوة الخطاب الذكوريّ وأحاديته في مقابل غياب لغة الأنثى، حيث أرجع الكثير من الباحثين ذكوريَّة الثقافة إلى تصوُّرات ضاربة في القدم منذ النشأة الأولى، وهي تصوُّرات تربَّت تحت مظلّة الأسطورة والخرافة، وليس لنا في هذا المقال أن نتوسَّع في ذكرها، ولكن يهمّنا أن نقف على تأثيراتها في الثّقافة العربيَّة ما دمنا نعالج بنية اللّغة العربيَّة.

ولك أن تعود إلى التَّصوُّرات حول خروج آدم وحواء من الجنَّة ودور حوَّاء وفاعليتها في هذا الحدث، فالعقل الجمعيّ العربيّ تربَّى تحت اعتقاد أنَّ حوَّاء هي من أخرجت آدم، هذا على الرغم من أنَّ القرآن أورد القصَّة في عموميّتها ما جعل البعض يقرُّ بأنَّها تسرَّبت من الرّوايات، وأثّرت في بعض التفاسير[3]، وقد وصلت تمظهرات هذه الرّواية إلى حدّ توصيف حوَّاء بالحيَّة، وهو توصيف اشتقاقي في الجذر اللّغوي مروراً برمزيَّة الحيَّة في هذا السياق باعتبارها حيواناً مخاتلاً، وتلتقط مسامعنا في الواقع اليومي «أنَّ فلانة أفعى»، وهو تعبير قديم كما أشرنا سلفاً.

ما يهمُّنا من عرض هذه الفكرة أنَّ المسؤوليَّة في هذا الخروج من الجنَّة يقع على عاتق حوَّاء وحدها، وقد انعكس هذا على الثقافة السائدة في تلك الفكرة وما انجرَّ عنه من تحميلها عواقب هذا الفعل، ونرى انعكاسات هذا فيما بعد ضمن الخطاب العربيّ، وخصوصاً في مرجعيَّته الإسلاميَّة تحت مقولة عامَّة تحمل عنصريَّة ضدَّ جنس الأنثى، نخصُّ على سبيل الذكر: «ناقصات عقل ودين»، وهي، لعَمري، مقولة تحمل خلفيَّة ذكوريَّة وتمارس نوعاً من الظلم والعنف الرَّمزي الذي يحطّ من قيمة الأنثى ويؤسّس للبُعد الذّكوريّ في صلب الثّقافة السائدة، وتُعدّ هذه المقولة المشحونة بذكوريَّة مفرطة جناية معلنة ضدَّ الأنثى وتأسيساً لهيمنة الذَّكَر[4].

وتجد هذه الأطروحة مبرّراتها في أبعاد التفاسير من كون حوَّاء قد نشأت من ضلع آدم، وهو نشوء يجعلها تعود إلى أصل، ونرى في هذا السياق أنَّ هذا الطرح يقف عند حدود السَّطح في تحليله للآية ﴿خلق منها زوجها﴾، فالخلق هنا قد يكون معنويَّاً باعتبار أنَّ الزَّوج يماثل زوجه وليس مشتقاً منه.

وليس أدلّ على النزعة الذّكوريَّة للثقافة العربيَّة من دعوات بعض الكتَّاب قديماً لمنع المرأة من كثير من الحقوق، لعلَّ أبرزها الفعل اللّغويّ، فصاحب اللّزوميَّات نجد له أشعاراً تنادي بسلب حقّ الكتابة والقراءة من المرأة، يقول:

علِّموهُنّ الغَزْلَ والنَّسْجَ والرَّدْ ... نَ وخَلّــوا كِتَابَـــةً وقِــــراءه

فصَلاةُ الفَتَـــاةِ بالحمدِ والإخــْ ... لاصِ تُجزي عن يونُس وبَراءه[5]

2ـ سيلاحظ القارئ أنَّنا نستعمل مصطلح ذكر مقابل أنثى دون ذكر مصطلح «رجل» الذي يحمل دلالة تجمع الجنسين.

3ـ راجع في هذا الصدد: نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، ص 18.

4ـ نشير في هذا السياق من الحديث إلى كتاب «الهيمنة الذكوريَّة» لبيار بورديو، الذي درس فيه البنى الموضوعيَّة والمعرفيَّة لمجتمع المركزيَّة الذكوريَّة على حدّ قوله. (انظر: بيار بورديو، الهيمنة الذكوريَّة، ترجمة سلمان قعفراني، مراجعة ماهر ترمش، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت، 2009، ط1).

5ـ أبو العلاء المعرّي، لزوم ما لا يلزم، اللزوميَّات، المجلّد الأوَّل، ص 63، دار صادر

وفي الخطاب العربيّ المعاصر نجد هذه التفرقة الجنسويَّة ضاربة في عمقه، فليست الدَّعوة لحصر وظيفة المرأة في مشاغل البيت وجعلها خاضعة لسلطة الرجل تحت دعوى «الطّاعة» إلّا ضرباً من ضروب الخطاب المنجرح في الهويَّة، وهو يعكس تفوُّقاً جنسويَّاً، إن صحَّ التَّوصيف. وقد يذهب البعض إلى أنَّ هذا الخطاب مدعوم بخلفيَّة دينيَّة إسلاميَّة ترى أنَّ المرأة لا بدَّ أنْ تُطيع زوجها، ممَّا يرسّخ عموديَّة العلاقة بين آمر ومأمور وذكر وأنثى وقوي وضعيف، في حين نراه (الخطاب الدّيني) يؤسّس لمنطق المساواة العادلة بينهما، وهذا لا يمكن أن نصل إليه إلّا بنزع لبوس الذّكورة الذي يتخفَّى وراءه الكثير. يقول أبو زيد في هذا الصدد: «هكذا تصبح الدَّعوة إلى طاعة المرأة للرَّجل محور الدَّعوة الإسلاميَّة فيما يتَّصل بحقوق المرأة، لكنَّها في الواقع دعوة عامَّة في المجتمع المنجرح ذكوريَّاً بتأثير الطّعنات المتكرّرة والعجز عن التَّصدي لها، فيلجأ الرَّجل المنجرح لممارسة سطوته على المرأة»[6].

هذا التَّصوُّر يجعلنا نخلّص النَّصَّ من وهم الذّكورة ونعلّقه بالخطاب المتكلم عنه، فليس البُعد الذّكوريّ المتجلّي في الخطاب الإسلامي هو النَّصّ نفسه، وإنَّما اجتهاد أصحابه وخلفيَّاتهم الذّكوريَّة، وتتجلّى الأبعاد الذّكوريَّة في الثقافة العربيَّة ضمن جملة من الممارسات الأخرى نراها بأمّ أعيننا في الواقع اليومي، فافتح عينيك لدعاوى منع المرأة من سياقة السيارة أو من حقّها في التنظّيم الحزبي ووصفها «بالعهر الأخلاقي»، هذا بخلاف ما شهدته السَّاحة العربيَّة في يوم ما من تهجُّم على هذا الجنس ومنعه من حقّه في العمل، ولك أن تتبصَّر في أسمائنا وألقابنا التي نُنسَب[7] فيها للآباء وحدهم دون النساء، وكأنَّ الذَّكَر أحقّ بهذه الأهليَّة من الأنثى، وقد يبلغ بالبعض حدّ التهجُّم عليك إنْ نسبته إلى اسم أمّه.

وبهذا فإنَّ الثقافة مارست عمليَّة «الوأد الثقافيّ ضدّ الأنثى»[8]، على حدّ تعبير الأستاذ عبد الله الغذّامي، وهو وأد مجازي سليل الوأد الحقيقي الذي مُورِسَ في القديم، ولم تكن الثّقافة العربيَّة استثناء في الذّكورة ضمن ثقافتها، بل هي -إذا ما تحرَّينا الموضوعيَّة في القراءة- سليلة ثقافات مضتْ، ونشهد اليوم هذا البُعد الذّكوريّ في صلب الثّقافة الغربيَّة، وتجلّى ذلك أيضاً في منظومتهم اللّغويَّة، فقد أورد الغذامي[9] مثلاً بعض العبارات التي يحتلّ فيها الذّكَر اشتقاقيَّاً نصف ملامح الأنثى، فمصطلح (woman) هو مصطلح مُركَّب من (wo+man)، وهذا ما يجعل نصف اسم الأنثى رهين الذّكَر.

كلُّ هذه الإشارات التي سقناها بشكل برْقي مخافة الخروج عن أصل الحكاية من هذا المقال تُنبئ عن البُعد الذّكوريّ في الثّقافة العربيَّة، وهو لا شكَّ له أثر في طبيعة الخطاب، فالخطاب اللّغوي الذكوريّ مولود من رحم الثقافة السائدة التي تتكلّم بلغة الذّكر بامتياز، وضمن هذا تأتي الأنثى متأخّرة عن هذا الفعل بعد أن رسمت الثقافة معالمه الذكوريَّة. يقول الغذّامي في كتابه المرأة واللّغة: «وهنا تأتي المرأة إلى اللّغة بعد أن سيطر الرجل على كلّ الإمكانات اللّغويَّة وقرَّر ما هو حقيقي وما هو مجازي في الخطاب التعبيري»[10].

2. تجلّيات الذكوريَّة في بنية اللّغة العربيَّة

تبيَّن لنا ممَّا سلف ذكره أنَّ الثّقافة الذّكوريَّة فعلت فعلها في الخطاب اللّغويّ، وهذا طبيعي ما دام الخطاب لسان هذه الثّقافة ووريثها الشرعيّ، غير أنَّ هذا الإقرار قد يحجب عنَّا ما في بنية اللّغة العربيَّة في حدّ ذاتها من ملامح ذكوريَّة ممَّا يرشّح أنَّها لغة الذّكَر بامتياز، وهذا ما سنعمل على تشريحه بالوقوف عند تجلّيات هذه الذّكوريَّة وشحذها لكامل الوسائل والحجج اللّغويَّة لتنقية قلعة الذّكورة من شوائب الأنثى، والتّأسيس في الأخير للطائفيَّة الذّكوريَّة في بنية اللّغة العربيَّة.

1.2. التأنيث في مواجهة جمع المذكّر السَّالم: لا يدخلنّ علينا من لم يكنْ عاقلاً

تقترح اللّغة العربيَّة على لسان شيوخها الأوائل جملة من

للطباعة والنشر، بيروت، 1961.

6ـ نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ص 44.

7ـ قضيّة النَّسب أو التسمية أشار إليها الغذّامي في كتابه المرأة واللّغة، وهي قضيَّة على حدّ قوله طرحتها دوروثي دينرشتاين. (للتوسُّع، انظر: المرأة واللّغة، ص 29).

8ـ عبد الله الغذّامي، المرأة واللّغة، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، 2006، ط3، ص 17،

9ـ المرجع السابق، ص 22.

10ـ المرجع السابق، ص 7.

الشّروط في قضيَّة جمع المذكّر السَّالم، من بينها العَلَميَّة والمذكّر والعاقل والخالي من تاء التأنيث، يقول ابن عقيل في حديثه عن جمع المذكّر السالم: «فيشترط في الجامد: أن يكون عَلماً، لمذكر، عاقل، خالياً من تاء التأنيث، ومن التَّركيب...»[11]. والمتتبّع لهذه الشّروط المجحفة يُدرك الخلفيَّة الذّكوريَّة، والغريب هنا إقحام تاء التأنيث ضمن هذه الشروط ممَّا يجعلها تقابل الذّكورة من ناحية وتقابل العاقل من ناحية ثانية، فكأنَّ إقحام العاقل شرطاً من شروط قبوله جمع المذكّر السالم اعتراف بعدم وجود الأهليَّة في الأنثى ما دامت قد جُمعت معه، وقد لمحنا ذلك في تحليل ابن عقيل، فانظر ماذا يقول: «وإن كان عَلماً لغير مذكّر **(يقصد أنثى)**[12] لم يجمع بها، فلا يقال في زينب زينبون، وكذا إن كان علماً لمذكّر غير عاقل»[13]. ومن هذا الإبراز الأخير الذي وضعناه في شاهد ابن عقيل يتبيَّن لنا كيف يساوي بين العَلم المذكّر غير العاقل والعَلم المؤنث العاقل، وهي مساواة تنبع من عقليَّة ذكوريَّة تحطُّ من قيمة الأنثى، وتُعلي من قيمة الذّكَر. أليست هذه ثقافة الذّكَر حين يعلّل الظواهر؟ أليس النّحاة انعكاساً لتلك الثقافة السائدة، ما جعلهم ينتصرون في تعليلهم للذّكَر على حساب الأنثى؟

«لا يدخلنَّ علينا من لم يكنْ عاقلاً» هذا شعار بنية اللّغة العربيَّة في قضيَّة جمع المذكّر السالم، فهي -وإنْ لم تقله صراحة- نتحسَّسه فيها ضمناً حين يتماهى العَلَم المذكّر غير العاقل مع العَلَم المؤنث العاقل، لتطفوَ من ورائه ذكوريَّة مُفرطة تتبنَّى «ناقصات عقل ودين» شعاراً لها، ما يجعلها تعلّل اشتغال اللّغة تحت طائفيَّة عنصريَّة. يقول الغذَّامي: «وهنا يحقُّ للمجنون والطفل وكذا الحيوان الذكي أن يدخل إلى قلعة المذكّر السَّالم، أمَّا الأنثى، فلا يجوز لها الاقتراب من هذا الحقّ الذّكوريّ الخالص»[14].

ولا تقف اللّغة العربيَّة عند هذا الحدّ في قضيَّة إقصاء المؤنث من فضاء جمع المذكّر السَّالم؛ بل تجاوزت ذلك إلى الصّفات، فيشترط ابن عقيل نقلاً عن صاحب الألفيَّة: «أنْ تكون صفة، لمذكَّر، عاقل، خالية من تاء التأنيث»[15]. وكالعادة، إنَّ التأنيث مانع من الموانع، وليس هذا فحسب؛ بل يُقحم أيضاً ما يستوي فيه المذكَّر والمؤنث، وقد يُسمح للمؤنث أن يلتحق بجمع المذكّر السَّالم والمكوث تحت ظلاله بشرط أنْ يكون وضع لمؤنث وسمّي به مذكّر. يقول السّيوطي في تحليله خلوّ جمع المذكّر السَّالم من تاء التأنيث: «أن يكون خالياً من تاء التأنيث سواء لم يوضع لمؤنث أصلاً كأحمد وعمر أم وضع لمؤنث ثمَّ سمُّي به مذكّر. قال أبو حيان: فلو سمَّيت رجلاً زينب أو سلمى، جمع بالواو والنون بإجماع، اعتباراً بمسمَّياتها الآن، فإن لم يخلُ منها لم يجمع بها»[16].

وفي إطار الحديث عن الجمع في بنية اللّغة العربيَّة تستوقفنا مسألة مُهمَّة تعكس جوانب ما نحن بصدد الحديث عنه، وهي قضيَّة **تذكير المؤنث** -والإبراز من عندنا- والمقصود بها أنَّ هناك كثيراً من الألفاظ المؤنثة في اللّغة العربيَّة يقع تذكيرها، وقد يعْترض البعض بتعلّة وجود مبحث أيضاً يُسمَّى «تأنيث المذكّر»، ما قد يسوّغ المساواة في الطَّرح، فنقول: رغم ذلك جعل النّحاة التّذكير هو الأصل والتأنيث فرعاً له، فانظر إلى المؤسّس الأوَّل سيبويه ماذا يقول في هذا الشأن: «إنَّما كان المؤنث بهذه المنزلة ولم يكن كالمذكّر؛ لأنَّ الأشياء كلّها أصلها التّذكير، ثمَّ تختصُّ بعدُ، فكلُّ مؤنث شيء، والشيء يُذكّر، فالتّذكير أوَّل، وهو أشدّ تمكّناً»[17]. ويتواصل هذا الطرح مع بقيَّة النّحاة العرب ضمن تعليلهم للظّواهر، فابن جنّي في خصائصه يعلن عن هذا المبدأ أيضاً بقوله: «وتذكير المؤنَّث واسع جدَّاً، لأنَّه ردُّ فرع إلى الأصل، ولكنَّ تأنيث المذكّر أذهب في التناكر والإغراب، وسنذكره»[18].

ولو تمعَّنا في كلام ابن جنّي، وفتَّشنا في داخله عن بعض الخبايا التي تفهم من قوله، فسنرى أنَّه يكشف عن البُعد الطّائفيّ

11ـ ابن عقيل بهاء الدين عبد الله، شرح ابن عقيل على ألفيَّة ابن مالك، الجزء الأوَّل، تحقيق محمَّد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريَّة للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، ص 61.

12ـ الإبراز من عندنا.

13ـ السابق، ص 61.

14ـ عبد الله الغذامي، المرأة واللّغة، ص 25.

15ـ ابن عقيل بهاء الدّين، شرح ابن عقيل على ألفيَّة ابن مالك، الجزء الأوَّل، ص 62.

16ـ جلال الدّين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، الجزء الأوَّل، تحقيق وشرح الأستاذ عبد السلام هارون والأستاذ الدكتور عبد العال سالم مكرم، نشر عالم الكتب، القاهرة، 2001، ص 151.

17ـ سيبويه، الكتاب، الجزء الثالث، تحقيق وشرح عبد السَّلام محمَّد هارون، مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1992، ص 241.

18ـ ابن جنّي، الخصائص، الجزء الثاني، ص 415.

الذّكوريّ، ونقف هنا على بعض منها، فقوله: «ردّ فرع إلى الأصل» فيه نوع من الكبرياء الذّكوريّ، فكان الأرجح أن يقول: «ردّ فرع إلى أصل» دون ورود كلمة الأصل بالألف واللّام، وسنفهم من سياق الحديث أنّه يتحدَّث عن التّذكير، ولكنّه أوردها مُعَرَّفة إعلاء من قيمة هذا الأصل.

وفي الجزء الثاني من الشّاهد الذي أوردناه نلاحظ صاحب الخصائص يعبّر بنوع من الاستغراب في هذا المبحث وكأنّه يعترض على ردّ المذكّر إلى المؤنث، وتبرز نعرته الذّكوريّة في خصوص ذلك، وقد نغامر أكثر في إثبات البُعد الذّكوريّ عند ابن جنّي من خلال توزيعه للمباحث والفصول، فهذا الذي كنّا بصدَد الحديث عنه (تذكير المؤنث) يضعه ابن جنّي ضمن فصل سمّاه «الحمل على المعنى»؛ أي إنَّك إذا وجدْت مؤنثاً في حال تذكير، فاحمله على معناه، وهنا كأنَّنا بالتَّذكير هو المعنى والتأنيث هو اللّفظ، وهي وجهة نظر تُعلي من قيمة المعاني في مقابل الألفاظ، وتعكس فلسفة الذّات والموضوع والرُّوح والجسد، ليتحوَّل الذَّكَر إلى معنى والأنثى إلى لفظ، ومجرّد وعاء يصبُّ فيه الفحل جام فحولته، وهي فلسفة الثقافة الذّكوريّة بامتياز.

وتنحدر أصليَّة التّذكير في مقابل فرعيَّة التأنيث من فرضيّة عامَّة حكمت النَّظريَّة اللّغويّة العربيّة، وهي فرضيَّة الأصل والفرع، فقد مثّلت المعيار في وصف الظّواهر اللّغويَّة. يقول الشيباني: «ليس من العسير أن نجد اللّغويين العرب عامَّة يذهبون إلى القول إنَّ لكلّ قسم من أقسام الباب الواحد من علومهم «رأساً» و«أُمّاً» و«أوّلاً»، وأنَّ له في مقابل ذلك «تابعاً» و«ثانياً»، فضلاً على هذا رأوا أنَّ لكلّ أصل فرعاً يشتقُّ منه وطارئاً يُردُّ عليه ولاحقاً يُسند إليه ويُبنى عليه. وعلى وجه الإجمال، فإنَّ لكلّ سابق متقدّماً يكون قبله في الرُّتبة والاعتبار»[19].

والحاصل أنَّ قلاع جمع المذكَّر السالم التي تعكس ذكوريَّة اللّغة حصينة بما شحذه لها أرباب اللّغة من تعلّات ذكوريَّة أقصت الأنثى وجعلتها خارج مدار اللّغة إلّا في بعض الاستثناءات، وحتَّى في صُلب هذه الاستثناءات لا تغزو الأنثى حصون الذَّكَر إلّا وفق شروطه وإملاءاته، ووفق ما تتحرَّك به الثقافة من خلفيَّات ضدَّ جنس الأنثى، فانظر إلى القهر اللّغوي الذي يمارسه الذَّكَر إذا حلَّ ضيفاً على جمع مؤنث سالم، فقد وفّرت له اللّغة من السّمات ما يجعله يؤثّر في هذا الجمع فيحوّله مُذكَّراً، ولا يهمُّ آنذاك العدد، فحتى لو كانوا عشرين أنثى وبينهم ذكر واحد نُعِتوا جمعاً مذكَّراً سالماً، كلُّ هذا جعل الأنثى تمارس كلَّ صنوف النّضال في مواجهة جمع المذكّر السالم. فهل ستواصل الأنثى النّضال، أم أنَّ هناك عقبات أخرى في الانتظار؟

2.2. التأنيث وانجراح هويَّة التّنوين في اللّغة

تُعدُّ جنَّة التَّنوين حلماً صعب المنال أمام نضالات التَّأنيث، فبنية اللّغة العربيَّة تحرم الأنثى حقَّها من التَّنوين، وقد يتساءل البعض: ما سرُّ هذا التَّنوين في اللّغة حتى يكون بمثابة الفردوس الأعلى الذي يسعى البعض لبلوغه؟ نقول لهم: إنَّ التَّنوين في العُرف اللّغويّ دخول ساحة التمكّن في الاسميَّة أو ما سمّاه النُّحاة «تنوين التمكين»، وهذا ما يجعل سماته خالصة لا تشوبها شبهة، والتَّنوين في اللّغة «نون زائدة ساكنة تلحق الآخر لغير توكيد»[20]، وهي نون تُثبت لفظاً وتسقط كتابة.

وبناء على عقليَّة التمكّن في الاسميَّة وقع إقصاء المؤنث من التَّنوين -باستثناء حالات- بتعلّة أنَّه يخالط الأسماء العربيَّة الخالصة، فالتأنيث في الوعي النَّحويّ بمثابة العيب حيث جعلوه مقياساً في التفريق، فانظر في حديث الزَّمخشري عن لفظ «عرفات» في الآية الكريمة ﴿فإذَا أفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ﴾ (البقرة، الآية 198)، يقول ابن هشام الأنصاري: «زعم الزَّمخشري أنَّ «عرفات» مصروف (أي تنوين تمكين)؛ لأنَّ تاءه ليست للتأنيث، وإنَّما هي والألف للجمع، وقال: «ولا يصحُّ أن يقدَّر فيه تاء غيرها؛ لأنَّ هذه التاء لاختصاصها بجمع المؤنث تأبى ذلك، كما لا تُقدَّر التاء في «بنت»، مع أنَّ التاء المذكورة مُبْدَلَةُ من الواو، ولكنَّ اختصاصها بالمؤنث يأبى ذلك»[21].

19ـ محمَّد الشيباني، من قضايا تصنيف الأعمال اللغويَّة (مشروع قراءة)، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ط1، 2015، ص 314.

20ـ ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، الجزء الخامس، تحقيق وشرح الدكتور عبد الطيف محمَّد الخطيب، السلسلة التراثيَّة، الكويت ط1، 2000، ص 268.

21ـ المرجع السابق، ص 269.

والمتابع لهذا التَّعليل من قبل الزَّمخشري يلحظ البُعد الذُّكوريّ، ولا سيَّما كلّما تعلّق الأمر بالأنثى، فنراه يعلّل التَّنوين والصَّرف في كلمة «عرفات» بأنَّ التاء فيها ليست للتأنيث، وكأنَّ التأنيث جُرْم في حّق اللّغة، وشبهة من شبه تلطيخ الهويَّة الاسميَّة الخالصة.

وقد ذهب أرباب اللّغة في متون كتبهم إلى تعليل الظّواهر اللّغويَّة بمنطق ذكوريّ، ففي حديث ابن مالك عن العَلَم المؤنَّث بالتَّاء ومن دونها نرى ملامح الطّرح الذّكوريّ طاغية، فالاسم المؤنَّث يُمنع من الصَّرف والتّنوين ويُجمع، في الأغلب الأعمّ، وفي كثير من سياقات التّعليل، مع الأعجميَّة. يقول شارح ألفيَّة ابن مالك متحّدثاً عن أسباب منع العلم المؤنث من الصرف: «أو يكون أعجميَّاً نحو: جور اسم بلد، لأنَّ العجمة لَّما انضمت إلى التأنيث والعلميَّة تحتَّم المنع»[22].

وقد تطفو النَّزعة الذّكوريَّة من خلال ظاهرة الممنوع من الصَّرف والتَّنوين أكثر حين نلاحظ شيوخ النَّحو يعلّلون المنع من التَّنوين للاسم المؤنَّث المنقول من المذكَّر. يقول المرادي: «أو منقولاً من مذكَّر نحو «زيد» إذا ما سُمّي به امرأة، لأنَّه حصل بنقله إلى التأنيث ثقل عادل خفة اللّفظ»[23]. وليس هذا فقط، وإنَّما يُمنع من الصَّرف والتَّنوين كلّ ما اقترب من دائرة التأنيث، فصاحب الكتاب[24] يجيز انصراف الصّفات التي على وزن فعلى إن كانت ألفها لغير التأنيث، أمَّا إن كانت ألفها للتأنيث، فإنَّها تُمنع، ويتعمَّق سيبويه أكثر في التعليل الذّكوريّ حين يتعرَّض أيضاً لباب «ما لحقته ألف التأنيث بعد ألف»[25]، ويصّرح بأنَّ ذلك منعه من الانصراف في النكرة والمعرفة. وبالعودة إلى الكتاب ترى أنَّ جلَّ تعليلات سيبويه في قضيَّة الصَّرف والتَّنوين هي تعليلات ذكوريَّة، وأحياناً يعلنها صراحة حاملة معها أَنَفَة الذّكر، يقول سيبويه: «ذلك أنَّ المذكَّر أشدّ تمكّناً، فلذلك كان أحمل للتنوين»، « هذا بابُ ما ينصرف في المذكَّر البتّة ممَّا ليس في آخره حرف التأنيث»[26].

22ـ المرادي حسن بن قاسم، شرح الألفيَّة لابن مالك، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، دار مكتبة المعارف للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، الجزء الثاني، ص 94.

23ـ السابق، ص 95.

24ـ سيبويه، الكتاب، الجزء الثالث، ص 205.

25ـ المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 213.

26ـ المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 220. 221.

شعار سيبويه ومن تبعه من النّحاة هو: «إنَّما كان المؤنث بهذه المنزلة ولم يكن كالمذكَّر؛ لأنَّ الأشياء كلّها أصلها التذكير ثمَّ تختصُّ بعدُ، فكلُّ مؤنَّث شيء، والشيء يذكَّر، فالتذكير أوّل وهو أشدُّ تمكّناً»[27]. وعليه يمكن القول إنَّ الأصليَّة والفرعيَّة هي التي حكمت هذه القسمة الضيزى، حيث تحوَّلت المرأة، بحسب عبارة صاحب الكتاب، إلى شيء في قوله: «كلُّ مؤنَّث شيء»، وبالتَّالي فهي تابعة للمذكَّر ذليلة له.

وترتسمُ ملامح البُعد الذّكوريّ أكثر من خلال إقصاء الأسماء الأعجميَّة من ساحة التَّنوين، وهي ساحة كما أسلفنا الذّكر في سمة التمكّن في الاسميَّة، ويهمُّنا من العجمة ارتباطها في المنع مع التأنيث، في الثقافة اللّغويَّة العربيَّة المسنودة بثقافة الوعي الجمعيّ العربيّ، فتلك اللّحظة تمارس عنصريَّة ضدَّ من هم خارج أطر جنس العرب، ووراء هذه العنصريَّة تنبثق عنصريَّة أخرى ضمن ثنائيَّة: ذكر أنثى، فإقحام الاسم المؤنث مع الأسماء الأعجميَّة في منعها من الصَّرف والتَّنوين يعكس طائفيَّة مقيتة ضدَّ الأنثى، وإنْ كانت عربيَّة، ويُرشّح في المقابل أحاديَّة الذّكورة في أوج تجلّياتها، ولا سيَّما من خلال المعطى اللّغويّ اللّسانيّ. يقول أبو زيد: «في هذه التسوية بين المؤنَّث العربيّ والمذكَّر الأعجمي نلاحظ أنَّ اللّغة تمارس نوعاً من الطائفيَّة العنصريَّة لا ضدَّ الأغيار فقط بل ضدَّ الأنثى من الجنس نفسه كذلك»[28].

وبناءً على هذا، تجد الأنثى نفسها أمام عقبة أخرى وضعتها لها بنية اللّغة العربيَّة وهي «عقبة التَّنوين»، لتحرمها حقَّها في مساواة الرَّجل، وعليه تكون الأنثى أسيرة الطَّرح اللّغويّ العربيّ في مستوى بنيته وتعليلات نُحاته، وقد تكون في بنية هذه اللّغة مظاهر أخرى للبُعد الذّكوريّ ربَّما غفلنا عنها، أو لم تُسعفنا عقولنا في متعة التوقّف عندها، غير أنَّنا اجتهدنا في طرق ملامح البعض منها من هنا وهناك ضمن أمَّهات الكتب والأشعار والأخبار.

3.2. بعض القضايا الأخرى لذكوريَّة اللّغة العربيَّة

توقَفنا، فيما سبق بيانه، عند بعض تجليَّات البُعد الذّكوريّ

27ـ المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 241.

28ـ نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، ص 30.

في بنية اللّغة العربيَّة، وذلك ضمن مبحثين اثنين: (جمع المذكَّر السالم/ الممنوع من الصرف والتّنوين)، وقد رأينا فيهما أنَّ هذا البُعد يتجلّى بصورة واضحة ودون ادّعاء قد يسقطنا في محاكمة ظالمة لهذه اللّغة. غير أنَّنا لم نركن عند هذا الحدّ؛ بل رُحنا نفتّش في بعض القضايا الأخرى التي وردت مُشتَّتة في بعض الأحيان، أو ما تعلّق باللّغة بصفة غير مباشرة، كالشّعر أو اللّحظات التاريخيَّة العابرة.

وضمن هذا جاء هذا العنصر، الذي سنتحدث فيه عن الدَّور السلبي للتأنيث شكلاً ومضموناً، وهو دور ألبسته المدوّنةُ اللّغويَّة العربيَّة للأنثى عن غير طيب خاطر، وإنَّما تحت شحنة ذكوريَّة نزعم أنَّها محور هذا المقال وأساس فكرته.

*** أليست نون النسوة من أبقت على مظاهر البناء في الفعل المضارع؟**

هذا الاستفهام المنفي قد نطمح من خلاله إلى إجابة تقريريَّة، فنقول: بلى إنَّ نون النّسوة هي من عطّلت رحلة الفعل المضارع من عوالم البناء التي هي في الأصل عوالمه، باعتبار أنَّ الأفعال في اللّغة العربيَّة حقّها البناء، فالفعل المضارع أراد أن يخرج من صلب هذه المنظومة (البناء) توَّاقاً إلى الإعراب الذي يمثّل أصل هذه اللّغة فحرمته نون النسوة مع نون التوكيد حقّه في ذلك، حيث مثّلت عائقاً في طريقه، فكيف ذلك؟

لَمّا كانت اللّغة العربيَّة لغة مُعربة في أساسها، فإنَّ مملكة الإعراب أعظم شأناً من دوائر البناء، ووفق هذه الهندسة فإنَّ ظواهر اللّغة العربيَّة تتجاذبها هذه الثنائيَّة، وقد لمحنا في إطار هذا بُعداً ذكوريَّاً في التّعليل، فخذْ على سبيل الاجتهاد -وقد نكون مخطئين- رحلة الفعل المضارع الذي سعى إلى ترك مقاعد البناء والهروب إلى مملكة الإعراب، وانظر في شأن نون النّسوة التي حرمته من ذلك، يقول ابن عقيل في شرح ألفيَّة ابن مالك: «ونقل المصنّف رحمه الله في بعض كتبه أنَّه لا خلاف في بناء الفعل المضارع مع نون الإناث»[29].

ونفهم من كلام شارح الألفية أنَّ نون الإناث، أو ما يُسمَّى نون النّسوة، عليها إجماع في كونها تمنع الفعل المضارع الذي أصله البناء من أن يلتحق بمملكة الإعراب، وهذا الإجماع دليل على كون نُون النّسوة قد أدّت دوراً سلبيّاً في رحلة البحث التي يخوضها الفعل المضارع، فهي قد حرمته من حقّه الكليّ في الإعراب، وأبْقَتْ على مظاهر البناء فيه، وبهذا فإنَّ الوعي التّعليليّ عند النّحاة فيما يخصُّ التأنيث يتحرَّك تحت مظلة الذّكورة، ونحن إذْ نطرح هذا التحليل لسنا متيقنين تماماً من صحَّة ما نقول، فقط نحن نخوض غمار مسألة يكتنفها بعض الغموض في كثير من مسائلها، ولذا فهذا الذي نسوقه يبقى في إطار الزَّعم والافتراض؛ لأنَّ نون النّسوة قد تكون كُلّفت بهذا الدور لتشويه صورتها وإقحامها في معركة ليس لها فيها الوسائل الكاملة لإثبات موقعها، وبهذا فهي تحت مطرقة اللّغة العربيَّة وسندان القارئ وتُهمِه.

*** الأنثى خطيب مبتذل ورمز للعيّ**

تسير بعض مظاهر الذّكوريَّة في الفكر اللّغويّ العربيّ جنباً إلى جنب مع بنية اللّغة ومنطقها الفحوليّ، فتراها تنبثق منه وترتكز عليه في بعض الأحيان، وقد رأينا أنْ ننظر في نوع من أنواع النثر العربيّ، وتحديداً ضمن «الخطبة»، لتحسّس مركزيَّة الذّكورة الطّاغية والإقصاء الممنهج ضدَّ الأنثى، وصلَ إلى حدّ استبعادها من دائرة الخطيب الذي يُمارس الفعل اللّغويّ ويعكس صلابة الفحل الذي يُوجّه الخطاب.

وقد يتساءل البعض: أين يمكن أنْ نحصّل ذلك؟ أين تتجلَّى الذّكوريَّة في الخطبة؟ هل أقصت كُتب اللّغة الأنثى من ممارسة حقّها الخطابيّ ومنه حرمانها من الإبداع؟

نقول إجابة عن هذا: نعم، لقد التمسنا طائفيَّة ذكوريَّة عنصريَّة ضدَّ الأنثى. خذْ على سبيل الذّكر لا الحصر مصنَّف الجاحظ «البيان والتبيين» باعتباره توسَّع في هذا المضمار -وبعد إشارة من الغذّامي فيما يخصُّ باحثاً اجتماعيَّاً قام بتشريح رؤية الجاحظ حول المرأة- تجد أنَّ الجاحظ في تقسيمه للأبواب ضمن كتابه يجعل باباً بعنوان: «وكانوا يعيبون النّوك والعيّ والحمق وأخلاق النساء

29ـ ابن عقيل بهاء الدين عبد الله، شرح ابن عقيل على ألفيَّة ابن مالك، ص 42.

والصبيان»[30]، ويأتي هذا الباب في تسلسله الترتيبي بعد أبواب أشار فيها الجاحظ إلى حُسْنِ البيان وامتداح الخطب.

وتشير فلسفة الجاحظ في هذا التَّقسيم، ضمن كتابه «البيان والتّبيين»، إلى نوع من العنصريَّة اللّغويَّة ضدَّ النساء، ويتجلّى هذا في نقطتين:

النقطة الأولى: جعل صاحب «البيان والتَّبيين» النَّساء في محلّ عطف مع النّوك والعيّ والحمق، وهي صفات الخطيب المبتذل، ويعطف عليها أيضاً الصّبيان في مرحلة ثانية، وهي إشارة منه -ولعلنا مخطئون- إلى أنَّ النساء لم يكتمل نضجهنَّ العقلي ممَّا يجعلهنَّ في مرتبة الصبيان، وهذه الطائفيَّة من خلال جمع المرأة مع الحيوان أو الصّبيان كعلامة لقلّة وعيها نجدها تتسرَّب في الرّوايات المنسوبة إلى الرسول زوراً، مثل إقحام المرأة مع الكلب الأسود والحمار في منع صلاة الرَّجل.

أمّا النقطة الثَّانية، وهي مرتبطة ارتباطاً عضويّاً بالأولى، فإنَّها تُفصح عن كون النساء ليس من حقّهنَّ بلاغة الكلام، فهي للرجل وحده، أو قلْ للذَّكَر، إنْ صحَّ التّعبير، وقد عبَّر عن ذلك الغذّامي في تحليله لرؤية الجاحظ في هذا الصدد بقوله: «إنَّ اللّسان آلة الفصاحة، وإنْ حصلت عليه المرأة كهديَّة من الرَّجل، فإنَّ شروط استخدام هذه الآلة لا تتوفّر فيها»[31].

*** الذكوريَّة باعتبارها معطى ضمنيّاً في قلم الأنثى**

نصل في نهاية هذا المطاف إلى الإقرار بأنَّ هندسة اللّغة العربيَّة في مستوى بنائها قائمة على بُعد ذكوريّ، وقد تجلّى ذلك في كثير من مفاصلها، ومن صلب هذا الإقرار ينبع إقرار آخر نسوقه بتحفّظ، وهو اعتبار الذّكوريَّة معطى ضمنيّاً في الكتابة عامَّة وفي قلم الأنثى بصورة خاصَّة، وقد يتجلّى لنا ذلك في كثير من أبعاد الكتابة النسويَّة قديماً وحديثاً شعراً كان أو نثراً. فكيف ذلك؟

قد نظفر بلحظات نسويَّة مارست الفعل اللّغويّ وجسَّدته في الثّقافة العربيَّة قديماً وحديثاً ضمن أشعار وكتب وروايات، فخذْ على سبيل الذّكر الخنساء الشاعرة المخضرمة التي كانت حاضرة في المدوَّنة العربيَّة، غير أنَّنا نراه حضوراً ضمن ثقافة الذَّكر، فالخنساء ارتبط اسمها بأخيها صخر، ما جعلها سجينة الإبداع الذّكوريّ، أضف إلى ذلك أنَّها ظهرت في أغلب أشعارها حزينة منكسرة ترثي ولا تفعل في وجود فعْله، فهل قُدِّر على الأنثى أن تبقى هكذا حتى في اللّحظات الأكثر تحرُّراً؟

ولو تصفَّحت كتب الأخبار والأشعار، فستجد أنَّ للنساء حضوراً في الثّقافة العربيَّة، ولكنَّه حضور طمس هُوَّيته البُعد الذّكوريّ، فحرمها حقَّها من القول والتّعبير، رغم أنَّها كانت شاعرة وكاتبة وكانت تفك رموز اللّغة وتُبدع، وهنا تساءل الكاتب مهنَّا عبْد في كتابه «معجم النساء الشَّاعرات في الجاهليَّة والإسلام»: «أين الدواوين التي حفظت تراثهنَّ؟ وأين نصيب أخبارهنَّ وأشعارهنَّ في كتب الأدب وأخبار العرب»؟[32]، ونمضي معه في التساؤل حول هذه العنصريَّة اللّغويَّة تجاه الأنثى؟

وانظر من حولك في الكتابات النسويَّة الحديثة، أو ما عُرف بمصطلح «الجندر»، فستجد كثيراً من الكاتبات العربيَّات اقتحمْن مجال الكتابة، نشير -على سبيل الذّكر لا الحصر- إلى نوال السَّعداوي ومي زيادة وأحلام مستغانمي...إلخ، اللّاتي مارسْن الفعل اللّغوي ضمن الكتابة، ولكنَّها ظلّت ممارسة تحت فلسفة الذَّكر وأبعاده، وتحت هندسة اللّغة في حدّ ذاتها، وفي تعبير جميل للأستاذ عبد الله الغذّامي يقول: «وتأتي المرأة بوصفها نتاجاً ثقافيّاً جرت برمجته وجرى احتلاله بالمصطلح المذكَّر والشَّرط المذكَّر»[33].

*** ذكوريَّة اللّغة في مواجهة واقع الاستعمال**

من الواضح أنَّ بنية اللّغة العربيَّة بنية ذكوريَّة بامتياز، سرتْ فحولتها في مفاصل الأدوات التَّعليليَّة، وتحكَّمت الذّكورة في عقول النّحاة والمتكلّمين، وهذا من شأنه أن يجعل كلَّ ما هو

30ـ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، الجزء الأوَّل، تحقيق وشرح عبد السلام محمَّد هارون، ص 244.

31ـ عبد الله الغذّامي، المرأة واللّغة، ص 39.

32ـ انظر: عبْد مهنّا، معجم النّساء الشَّاعرات في الجاهليَّة والإسلام، دار الكتب العلميَّة، بيروت-لبنان، ط1، 1990، ص 6.

33ـ عبد الله الغذّامي، المرأة واللّغة، ص 47.

طارئ على هذا البناء الأوّل يجد صعوبة في اختراق مضامينه أو في التّعامل معه، فليس لكَ أن تزعزع فرضيّات قاربت المتيافزيقيّة في التكوين، واحتمتْ تحت منطق العصمة من الخطأ. وبهذا كانت محاولة الأنثى شبْه يائسة أمام بناء مُغلق هُندِسَ هندسة عصيّة على السقوط، غير أنَّ الأمل قائم في واقع الاستعمال اليومي الذي يترك فسحة للأنثى لتجدَ حظّها من اللّغة. فهل سيفلح الاستعمال في فرض واقع أنثويّ؟

بالعودة إلى واقع الاستعمال اليومي في حياتنا العامَّة نجد الأنثى حاضرةً –في حدود ما– حيث نرى في كثير من المحافل، على غرار النَّدوات الجامعيَّة أو الملتقيات العلميَّة، مصطلحات تُستعمل من قبيل «رئيسة الجلسة»، «المديرة العامَّة»، «العضوة المناقشة»، «السيّدة الوزيرة»، وهذا إنْ دلَّ، فهو يدلُّ على تسللها إلى الحياة العامَّة ومحاولتها إيجاد موقع لها ضمن بوَّابة اللّغة.

غير أنَّ الاستعمال في واقعنا اليوم، وإن حفظ ماء الوجه بأن أجاز –في حدود ما– استعمال مثْل هذه المفردات، فإنَّ بنية اللّغة العربيَّة غير ذلك، فهي تأبى في عمقها النَّظري التأصيليّ أن تؤنّث بعض الألفاظ المذكَّرة، ويمكن أن ترى ذلك في معاجم اللّغة التي تكاد تُجمع على هذا القانون الذّكوريّ، حيث تُبقي على بعض الألفاظ في صبغتها الذكوريَّة المحْضة، وهنا يبقى حضور الأنثى حضوراً في ثوب الذَّكَر، فهي رغم اقتحامها مجال الواقع في كامل مفاصله الاجتماعيّ، والسياسيّ، والثقافيّ، بقيت تحت رحمة فحولة اللّغة، ففي كثير من استعمالاتنا اليوميَّة التي تحضر فيها الأنثى باعتبارها عنصراً فاعلاً في المجتمع تجدها داخلة في سياق الثقافة الذكوريَّة، ولك في الألقاب الإداريَّة والعلميَّة التي صغناها خير مثال، حيث تخجل اللّغة أن تناديها عضوة أو رئيسة أو دكتورة وتبقيها في إطار العضو والرئيس والدكتور رغم ما رأيناه من إجازة لذلك في بعض الأحيان. يقول عبد الله الغذّامي: «وإذا ما دخلت المرأة مجال العمل الوظيفي فإنَّها تدخل في سياق التذكير، فهي (عضو)، وهي (مدير)، وهي (رئيس الجلسة)، وهي (أستاذ مساعد)، و(محاضر)»[34].

والنَّاظر في كلّ ذلك قد يعْجب من هذه الطائفيَّة الذكوريَّة، وقد يُلقي باللَّوم على الجانب الثقافيّ اليوميّ، فنقول له تريثْ قليلاً، فإنَّ ذلك من بنية اللّغة في حدّ ذاتها، فهذا الذي أوردناه سلفاً في كتب التراث والمعاجم له ما يبرّره، فابن عقيل مثلاً في حديثه عن التاء التي تلحق الصفات قال: «فيقال للمذكَّر والمؤنث «صبور وشكور» بلا تاء نحو «هذا رجل شكور وامرأة صبور»»[35]، ويشترط لكي تلحق التاء أن يُستعمل استعمال الأسماء؛ **أي لم يتبع موصوفه** –الإبراز من عندنا– وهذا جائز بالنسبة إليه، مثال قوله: «هذه ذبيحة ونطيحة، وأكيلة»[36]. وبهذا فإنَّ ابن عقيل يسلب الصّفة التي يمكن أن تصف فاعلها، وهنا لا يمكن لك أن تقول «امرأة عضوة»؛ بل تقول، بحسب تصوُّر التُّراث في رؤيته للتأنيث، هي «امرأة عضو»، ومن هنا فهو يسلبها حقَّها بأن تتَّصف ببعض الصِّفات التي يمكن لها أن ترتقي بها لمصافِّ المساواة مع الذَّكَر، فنقول فلان رئيس وفلانة رئيسة.

ويحلو لنا، في نهاية هذا المقال، أن نشير إلى أنَّ غياب الفعل اللّغويّ النّسائيّ ليس مجرَّد لمحة تاريخيَّة نسردها الآن بأقلام ذكوريَّة –وإن كنَّا نخفيها ونخشى إظهارها– وإنَّما هو مُنعرج حضاريّ تقف وراءه ثقافة بأكملها، ولكن نستشفُّ اليوم وفي كثير من الممارسات تحوُّلاً في الخطاب أصبح يغزو المظاهر السياسيَّة في الخطابات، ونذكر مثلاً عبارة: «السيّدات والسَّادة ....»، بعد أن كان «السَّادة والسيّدات...»، وهو تحوُّل قد يُنذر بتغيُّر في العقليَّة، غير أنَّنا نتوجَّس منه خيفة من أن يكون تحوُّلاً شكليّاً لا أكثر.

ختاماً، يمكن الإقرار بالآتي:

إنَّ بنية اللّغة العربيَّة قد مارست نوعاً من الطائفيَّة الذّكوريَّة ضدَّ الأنثى، وقد تجلّى ذلك في جملة من الأبعاد سُقنا أبرزها.

إنَّ ذكوريَّة اللّغة العربيَّة هي ذكوريَّة نابعة من الثقافة العربيَّة التي حكمتها هندسة الذَّكَر في كثير من مفاهيمها، ما أثّر في طبيعة الخطاب ككل، ومنها الخطاب اللّغوي بصفة خاصَّة.

إنَّ البُعد الذّكوريَّ إن كان حاضراً في الثقافة –وهذا ممَّا سلّمت

34ـ المرجع السابق، ص 21.

35ـ ابن عقيل، الجزء الثاني، ص 390.

36ـ المرجع السابق.

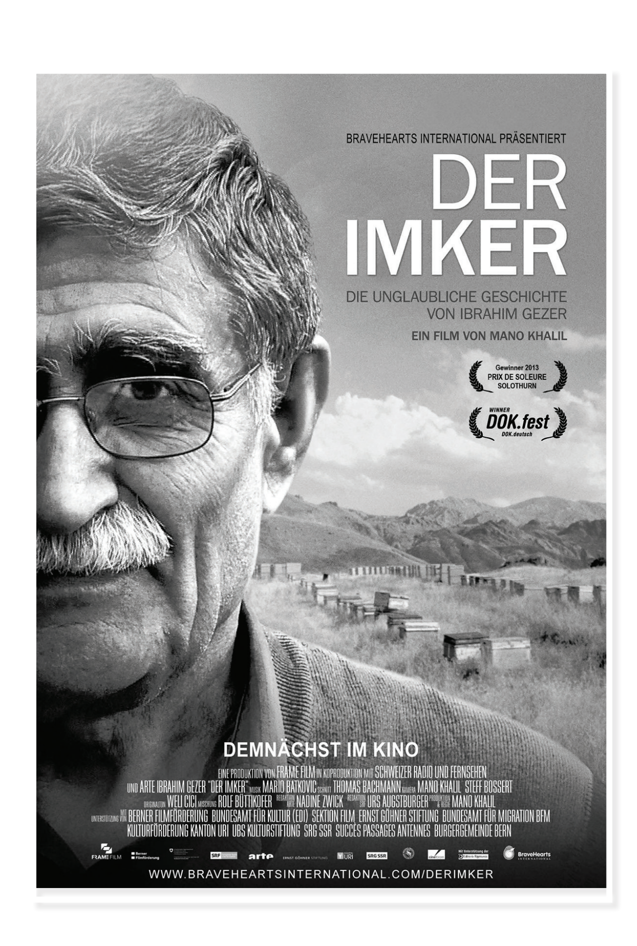
به الدّراسات- فهو لا يمنع من تعقّبه ضمن البنية في حدّ ذاتها، وهذا قد يُطرح في شأنه سؤال ميتافيزيقي في نشأة هذه اللّغة من حيث التقعيد.

ضرورة إعادة النَّظر في كثير من الممارسات اللّغويَّة؛ بما يكسر وهم الذكورة المفرطة ويؤسّس للغة تشاركيَّة بين الذكر والأنثى باعتبار اللّغة لسان الأمم.

المصادر والمراجع:

1. ابن جني (أبو الفتح عثمان)، الخصائص، د.ت، تحقيق محمَّد علي النَّجَّار، المكتبة العلميَّة، دار الكتب المصريَّة.
2. ابن عقيل (بهاء الدين)، شرح ابن عقيل على ألفيَّة ابن مالك، الجزء الأوَّل، تحقيق محمَّد محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريَّة للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، 2000.
3. ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، الجزء الخامس، ط1، تحقيق وشرح الدكتور عبد اللطيف محمَّد الخطيب، السلسلة التراثيَّة، الكويت، 2000.
4. أبو زيد (نصر حامد)، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ط3، الناشر المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، 2004.
5. الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البيان والتّبيين، تحقيق وشرح عبد السَّلام محمَّد هارون، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 2014.
6. السّيوطي (جلال الدّين)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، الجزء الأوَّل، تحقيق وشرح الأستاذ عبد السَّلام هارون والأستاذ الدكتور عبد العال سالم مكرم، نشر عالم الكتب، القاهرة، 2001.
7. الشيباني (محمَّد)، من قضايا تصنيف الأعمال اللغويَّة (مشروع قراءة)، ط1، مكتبة علاء الدّين، صفاقس، تونس، 2015.
8. الغذّامي (عبد الله محمَّد)، المرأة واللّغة، ط3، المركز الثقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، 2006.
9. المرادي (حسن بن قاسم)، شرح الألفيَّة لابن مالك، تحقيق الدكتور فخر الدّين قباوة، دار مكتبة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
10. المعرّي (أبو العلاء)، لزوم ما لا يلزم، اللزوميَّات، المجلّد الأوَّل، دار صادر للطباعة والنشر بيروت، 1961.
11. بورديو (بيار)، الهيمنة الذكوريَّة، ط1، ترجمة سلمان قعفراني، مراجعة ماهر تريمش، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت، 2009.
12. مهنّا (عبْد)، معجم النّساء الشّاعرات في الجاهلية والإسلام، ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، 1990.





فيلم «طعم العسل» (The Beekeeper) للمخرج: مانو خليل

استعارة الخبز والبصل... النّحل والعسل

محمد اشويكة*

– 1 –

يرصد المخرج مانو خليل، في فيلمه الوثائقي «طعم العسل»، مسيرةَ شيخ اضطرّته ظروف العراق الصعبة إلى المغادرة وطلب اللّجوء، ولا سيَّما أنه الكرديّ الذي ظلَّ يساوره حلم الاستقلال الذي اتّضحت معالمه السَّرَابِيَّة اليوم بقوَّة. استقرَّ في سويسرا، وهو يحمل معه عشق تربية النحل، والعيش برفقته بين أحضان الطبيعة، إلّا أنَّ قبول لجوئه فرض عليه البحث عن شغل قصد الاندماج ضمن النسيج الاجتماعي للمجتمع السويسري الذي يتشكّل من جنسيَّات وأعراف ولغات وثقافات متنوّعة، وهو الأمر الذي انتهى به داخل معمل لتغليف السّكّر؛ لأنَّ تربية النَّحل مجرَّد هواية في القانون السويسري، ولا يمكن أن تضمن لصاحبها، بالرغم من المداخيل التي يمكن أن تجلبها، التقاعد وما دونه. رضخ الرّجل للأمر الواقع، وظلَّ ينتظر التقاعد بفارغ الصبر كي يتفرَّغ لنحله.

يمكن القول إنَّ الرّجل قد انتقل من ضيق إلى آخر، لأنَّ حرّيته ظلّت مرهونة بالعمل الذي سيضمن له العيش الكريم، وهو الفَارُّ ممَّا اعتبره اضطهاداً في زمن بدأت الانفصالات تعلن عن نفسها في عدَّة بلدان، في حين أنَّ القوى العظمى تتبنَّى الوحدة كأساس لإدامة الرفاهية والكرامة لمواطنيها. والمفارقة الصارخة أنَّ الرجل يحلم بالوطن الموعود في وطن قام على وحدة الثقافات والأجناس والأعراق، فالقانون يضمن ويحمي الجميع. وأظنُّ، استناداً إلى ذلك التباين، أنَّ الفيلم مبنيّ على هذا التناقض، سواء قصد المخرج ذلك أم لم يقصده.

اعتنى مخرجون كرديّون آخرون بقضايا الأكراد، منهم التركي الرّاحل «يلماز گوني»، والإيراني «باهمان گوبادي»، وغيرهما، فقد حققت إنجازاتهم الفنيَّة الهادئة دفعة قويَّة للتعريف بالثقافة الكرديَّة التي تنتشر فوق جغرافيَّات متفرّقة بين تركيا والعراق وسورية وإيران ودول شتات أخرى. وتُعدّ الثقافة واللغة خير جامع لهذا الشعب المرتبط بالجذور أشدَّ الارتباط، المتمسّك بلحمة الانتساب مهما

---

*كاتب وناقد من المغرب..



اغترب، وذلك ما يعني إحساس الكردي بفرديَّته، وعودته إلى المكوّن الهويَّاتي الذي يعطي سلوكه القيمة، ويمنح وجوده المعنى.

يمكن للسينما، باعتبارها فنّاً قائماً على التسجيل والتصوير، أن تتناول الكثير من الهواجس والأحلام التي تنتاب الفئات المهمَّشة والأقليَّات، ويمكن للمخرجين أن يوظّفوها كآليَّة لتقديم رؤاهم الموضوعيَّة أو الذاتيَّة لتلك القضايا، وذلك وفقاً لزاوية النظر التي يختارونها. ترى ما الرؤية التي حملها لنا المخرج والفيلم معاً؟ وما الذي عرضه علينا من أفكار حول القضيَّة الكرديَّة التي كرَّس جزءاً كبيراً من منجزه الفنّي لها؟ ما هي تقاطعات الذاتي والموضوعي في فيلم «طعم العسل»؟

– 2 –

اختار المخرج أن يمنح فيلمه عنواناً يحيل على حلاوة عسل النّحل وطعمه، وهو ما يبعث في النّفس الرّغبة في طرح أسئلة شائكة لا تنفصل عن تلك الحمولة الطافحة بطريقة اشتغال النّحل وآليَّات تواصله ونمط عيشه؛ إذ يربط التذوّق بالحلاوة، والحلاوة بمسار انبثاق العسل في نوع من إعادة تركيب القضيَّة بطريقة مغايرة.

صَوَّرَ المخرج بعض اللقطات المقرّبة جدّاً من النّحل، ويعكس التقاطها رؤية تجريبيَّة للعلاقة الرابطة بين التشكيل والسينما في بُعدها الحركي، فضلاً عن استثماره لتقنيات التصوير والإخراج المعتمدة في إنجاز الأفلام العلميَّة المرتبطة بالطبيعة والأحياء كنوع من العودة



إلى الجميل الطبيعي. فالإحساس بالجمال، والعاطفة الاستيتيقيَّة لا يستثاران عبر المؤلفات الفنيَّة فقط، ولكنَّهما يأتيان من المناظر الطبيعيَّة، والأزهار، وطيران إوزّة بريَّة، وتغريدة عندليب، وعدو الفرسان، وألوان الفراشات. فالإحساس الاستيتيقي عام جدًّا[1].

ينقل الرَّجل النَّحَّال خبرته في الحياة، وما راكمه من معرفة وفيرة بخبايا نمط عيش النَّحل الجماعي، ليتدفّق الكلّ عبر لحظات صمته الحكيمة، فهو لم يعد يتأثر باللّسعات التي يرى أنَّها المعالج الناجع لمرض الروماتيزم، فضلاً عن اكتسابه قدرة كبيرة على رصد أحوال هذا الكائن العجيب الذي تتميّز أنواعه ومواصفاته. يقول وهو يمسك بالملكة: «إذا أمسكت بالملكة، فكلُّ النّحل يعود». يحرص الرَّجل أشدَّ الحرص على عدم فرار صغار النَّحل كي يرفع من عدد الخلايا، ويضاعف المنتوج. لا يحمل الرَّجل (إبراهيم كيزر) هموم النَّحل فقط؛ بل تستقرُّ هموم الوطن في قلبه، فهو لم يضيّع لغته الأصليَّة، ولم يفرّط في علاقاته بالأصدقاء، وهو القائل إنَّ القطط تموء بحريَّة، والكلاب تنبح دون مراقبة، فقط الأكراد ممنوعون من استعمال لغتهم الأم!

بالرغم من أنَّ الشخصيَّة في الفيلم الوثائقي حيَّة، ملموسة، تطغى عليها عناصر الواقع، إلّا أنَّ المنظومة السينمائيَّة المتجسّدة في السيناريو والإخراج والمونتاج تضفي عليها بعض المكوّنات غير الخياليَّة المُسَاهِمَة في بناء الشخصيَّة التي تتطوَّر من الضعف إلى المثاليَّة إلى البطولة، والانتقالات المتخيَّلة للبطل مع الاستخدام الشعري للغة، والتعليق الصوتي، والموسيقا المصاحبة التي تمنح تأثيراً عاطفيّاً، أو خلق جوّ التشويق عن طريق استخدام القصص التي تتدفّق داخل الفيلم[2]. تابَع الفيلم، بشكل يمزج بين عناصر الواقع والخيال، الحياة العجيبة لذلك النّحّال الذي يعيش متنقلاً داخل سويسرا مع صناديق النَّحل، منسجماً مع طنين أصواتها، منتشياً بالعيش رفقتها، متمنّياً لو كانت حياة أسرته شبيهة بحياتها من حيث سيادة الوئام والانسجام، فما يدلُّ على صدق تلك المشاعر والأماني درجة التماهي التي تصل حدَّ استباق التفرُّغ لخدمتها.

يشير الفيلم إلى انخراط الرَّجل ضمن حركة «الگريلا» التي تمثل الجيش الكردي الذي يحارب داخل تركيا من أجل الاستقلال؛ إذ يؤكّد أنَّه لم يكن فدائيّاً ولا عسكريّاً داخل ألويتها؛ بل ساعدته مهنة

1- Edgard Morin; Sur l'esthétique; Editions Robert Laffont – Editions de la maison des sciences de l'homme; Paris; 2016; P: 14.

2- أمير العمري، السينما بين الواقع والخيال، إصدارات دائرة الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة، 2015، ص 58.



تربية النَّحل على صعود الجبل، والتمويه على السلطات التركيَّة؛ ما جعله ينقل المعلومات من وإلى الخلايا بسهولة.

– 3 –

سيراً على عادة اجتماعيَّة شبه مشتركة بين الشعوب التقليديَّة الشرقيَّة، لم يكن لدى الآباء اهتمام كبير بضبط تواريخ الميلاد، بل إنَّ الغالبيَّة العظمى من العائلات والأُسَر كانت ترفع من سنّ الذكور، وتخفض سنّ الفتيات، كي يتسنى لهنَّ الزواج المبكر أو التمويه على سِنِّهِنَّ الحقيقي في حالة العنوسة، وفي ذلك بحث أسطوري عن الخلود والإبقاء على دوام الشباب، وتمتين لسلطة العادات والتقاليد، وكأنَّ روح «جلجامش» الأسطوريَّة تسكن البلاد والعباد!

لم يسلم الرَّجل من حكاية تاريخ الميلاد المنفوخ تلك، فقد اضطر إلى الاستعانة بمحامية سويسريَّة قصد رفع دعوى قضائيَّة لتصحيح سنّه، وجمع الدلائل المكتوبة والشفهيَّة (شهادات) لتعزيز ملفّه الذي سينتهي في آخر المطاف لصالحه، وسيتمكّن من نيل التقاعد في الوقت القانوني؛ إذ سيتفرَّغ كليّاً لمتابعة افتتانه بعالم النّحل.

لا تخلو الأفلام الوثائقيَّة من لحظات جماليَّة تنقلها إلى الشاعريَّة، فقد صَوَّرَ المخرج لقطات تمزج بين الانتصار للطبيعة، والبحث في أعماق الذات الإنسانيَّة، كما هو الحال أثناء التقاطه قطرات الماء المنسابة بهدوء على زجاج النافذة كما تنساب الدّموع على الخدود. الملاحظ أنَّ بناء اللقطة/ اللحظة الشاعريَّة مبني على الانزياح: تشبيه القطرات بالدموع مستساغ ما دام الانسياب ينقل إلينا شحنات عاطفيَّة تمزج بين الحزن والرومانسيَّة؛ إذ غالباً ما يؤجّج سقوط الأمطار العواطف ويدفع المتلقي نحو التعاطف مع الشخوص، وهو الأمر الذي سعى إليه المخرج عبر الإبقاء على مسافة محترمة من الحياد أثناء تقديمه لحكاية هذا الشيخ الكردي.

وظّف المخرج أسلوباً إخراجيّاً يعتمد مسايرة الرجل داخل الفضاءات الشاسعة مع الاهتمام بالأماكن الداخليَّة أيضاً، وهو ما استدعى ملاءمة حركات الكاميرا وتنويعها بشكل وظيفي لضبط إيقاع الشخصيَّة الواحدة من جهة، والتحكّم في حركاتها حينما تلتقي بشخصيَّات أخرى من جهة ثانية. إنَّ الاستعمال المتعدّد لوضعيَّات الكاميرا لتصوير مشهد معيَّن يستدعي التفكير في المونتاج[3]، وهي معادلة متحققة في الفيلم

3- Steven D. KATZ; Mettre en scène pour le cinéma: mouvements

بالنظر إلى الانسجام البصري الظاهر من البداية إلى النهاية.

– 4 –

لم تكن الأفلام الوثائقيَّة وفيَّة لمبدأ التوثيق بالمعنى الذي يفيد تسجيل المعلومات والأخبار وتعزيزها بالمقابلات، وإنَّما هي حاملة لخطاب موجَّه وفق ما يريده المخرج، فلم تكن أفلام الفرنسي «جون روش» ولا أفلام الأمريكيَّيْن «مايكل مور» و«أوليڤر ستون» خالية من إيديولوجيا بالرغم من طابعها النقدي. ويمكن القول إنَّ الأفلام الوثائقيَّة أكثر نجاعة من مثيلاتها الروائيَّة في إيصال الرسالة بحكم اعتمادها على رواية الأحداث بشكل تدعمه الوثائق، وتعزّزه شهادات المتخصّصين وعموم الناس. فضلاً عن إمكانيَّة صدورها استناداً على مواقف ذاتيَّة من بعض القضايا التي تعرضها أو تنخرط في بناء الحجج عليها بناء على بعض المقارنات الصعبة، ونلفت النظر في هذا السياق إلى تزامن حديث السيّد «إبراهيم» في فيلم «طعم العسل» عن الثقة والأمانة لدى السويسريين، ومقارنتها مع ما يقع في بلده الأصلي مع لحظة تبوّل البقرة، ويا له من تزامن عجيب ومثير!

حاول الفيلم تسجيل بعض تصريحات الشيخ المشوبة بالحكمة والدهشة من قبيل: «الأرض هي الجنَّة الوحيدة إذا ما كانت هناك جنَّة»، وهي عبارة وجوديَّة دهرانيَّة يردفها ويُضَمِّنُها حلمه المشروع في امتلاكه بيتاً منعزلاً في أعالي الجبال أو في إحدى القرى التي تتيح له وضع خلايا نحله على مقربة منه، وزرع البصل وبعض الخضروات... في خضمّ تلك الأحلام يموت ابنه «علي» المنخرط ضمن الخلايا العسكريَّة للجيش الكردي، ولكنَّ الرجل يقف صامداً في وجه الفاجعة، رغم الحزن الذي يعتصر دواخله، ولكنَّ الفرصة ستكون سانحة للجالية الكرديَّة المقيمة في سويسرا كي تنعش الذاكرة الجماعيَّة، وتزوّدها بما يمكن أن يرفع من همَّة المطالبين بوطن كردي مستقل، ففي مثل تلك الحالات/ الوضعيَّات يتضاعف الإحساس باليتم، وتنتعش الأحلام الفرديَّة والجماعيَّة. هكذا، ومباشرة بعد انقضاء مراسم العزاء، سيتّجه الرجل صوب الطبيعة، فيستلقي على بسيطتها الخضراء، ويعرض جسده النحيل على أشعة شمسها، لعلّ دفء الشمس يبدّد حزنه المضاعف.

تتعدَّد الحركة في فيلم «طعم العسل» لتأخذ سياقين مختلفين، لكنَّهما يصبَّان في اتجاه واحد: تعادل تحرُّكات الرَّجل حركة الأكراد، وتعكس حركات الكاميرا في جوهرها ذلك السياق العاطفي ذا الحساسيَّة البالغة. ويمكن فهم هذا التوجُّه الإخراجي والفيلمي معاً ضمن ما سمَّاه جيل دولوز: تطوُّر تنويعات النظريَّة والممارسة المدعومة بأشكال المونتاج السينمائي كافةً.

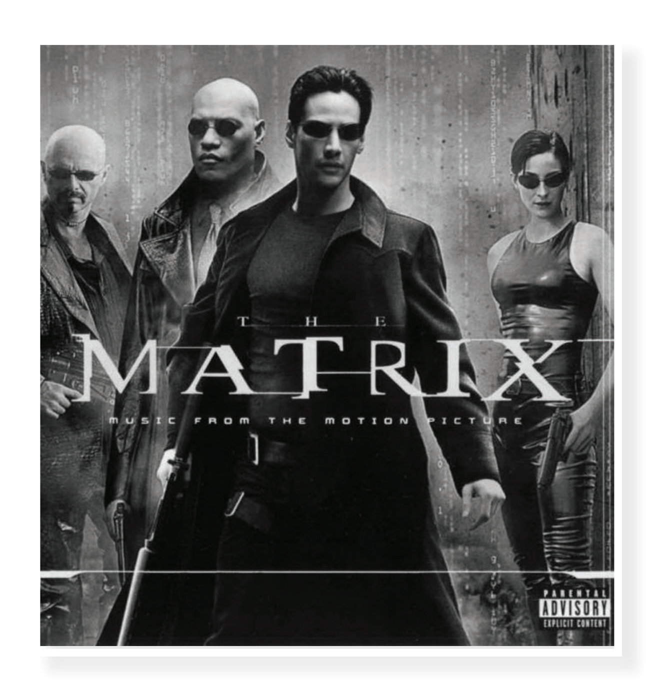
هكذا يسير الفيلم وفق منطق تطوُّري مكثّف بالدلالات؛ إذ سينقضي فصل الشتاء بثلوجه البيضاء، وسيمرُّ حفل زواج أحد الحفدة، ويحكم مكتب الهجرة الفيدرالي لصالح «إبراهيم» في قضيَّة الطعن في تغيير تاريخ ميلاده لينال التقاعد بصفته عاملاً في مصنع من مصانع الخدمات الاجتماعيَّة المخصَّصة للسُّكَّر، وسيعود الرَّجل إلى الاهتمام بنحلاته مع كلّ ما يعتريه من عواطف وهواجس... ستتحقّق له العدالة هنا وليس هناك، بالرّغم من أنَّ أصدقاءه وبعض أقاربه يطالبونه بالعودة إلى بلدته الأصليَّة بعد زوال التهديد الذي كان يخافه.

استطاع الفيلم أن يبلغ الرّسالة/ الرّسائل المرتبطة بالمسألة الكرديَّة من جوانب متعدّدة، وخاصَّة في بُعديها الإنساني والثقافي، فقد راهن على خروج المتلقي من الإطار الضيق للمَشَاهِد واللقطات والسفر عبر الخيال، إلى حيث توجد الأرض الحقيقيَّة (أو المفترضة) للرَّجل، وهو بذلك يبني الخيال الفيلمي على ثنائيَّة الفضاء المصوّر والفضاء المفترض لتطوير اللعبة المجازيَّة داخل الفيلم.

d'acteurs et de caméras; Traduction et adaptation: Bertrand Perrotin; Editions EYROLLES; Paris; 2006 P 5.

الفلسفة والسينما
في الأصل كانت الصُّورة

فريد بوجيدة*



تقديم

عندما انكبَّت مجموعة من الأساتذة والمفكرين المرموقين في فرنسا على دراسة فيلم «ماتريكس»[1] تبيَّن أنَّ هذا الأخير ليس عرضاً للتسلية، ولا شريطاً يحمل صوراً متحرّكة؛ بل وجدوا نوعاً من التقنية الفلسفيَّة؛ لأنَّ الأخوين «واتشوفسكي» أرادا إخراج فيلم حركة- ثقافي يطرح قضايا فلسفيَّة بمرجعيَّات نظريَّة متعدّدة، دينيَّة وعلميَّة وأدبيَّة...أي أنَّ هذا الفيلم يراكم كثيراً من الأفكار[2]. فما الذي دعا هؤلاء «الفلاسفة» إلى مغادرة سماء الفلسفة ليحطُّوا الرّحال في قاعة السينما؟

1. الفلسفة والسينما مرّة أخرى

لا شكَّ في أنَّ المفاهيم لا توجد دائماً في النصوص، قد تكون الشاشة قادرة على ترجمة ما لا يمكن التعبير عنه أو توضيحه بلغة المفاهيم المجرَّدة، وفي هذا السياق كان التعبير المرئي السينمائي أداة أساسيَّة لكشف صور جديدة للفكر، وإجابة عن أسئلة قديمة حرَّكت العقل والوجدان. يقول إدغار موران: إنَّ الفضل الكبير لبحثنا عن الحقيقة لا يكمن في الإتيان بها، بل في طرحها كمشكلة للتفكير[3]. هذا ما ينطبق على جوهر الفن باعتباره سعياً نحو الحقيقة، لأنَّ الفن أكبر من محاكاة الواقع وإعادة إنتاج الكائنات الماديَّة؛ بل هو بحث مضنٍ عن حياة أخرى يختلط فيها الواقعي باللَّاواقعي، المادي باللَّامادي، والصورة السينمائيَّة تجسيد لهذا الطموح؛ لأنَّها لم تقم بإعادة تصوير الواقع؛ بل كثفت من حضور المعنى، وجعلتنا نعيش في عالمين: عالم واقعي مادّي تعيد إنتاجه الصورة، وعالم آخر يبنيه الوعي، بما يعنيه من تجاوز الممكن نحو العجائبي، وهكذا التقى في الصُّورة ما تفرَّق في غيرها.

إنَّ الفلسفة والسينما خطابان متمايزان لا يتحدَّثان اللغة نفسها، رغم اشتراكهما في الموضوع نفسه، وهو الجميل. قد يكون للفضاء المفتوح (الساحة) دور أساسي في ميلاد الفلسفة، وفي المقابل لا يمكن للسينما أن تعيش إلّا في فضاء مغلق (القاعة)، وبالرّغم من ميلاد الفلسفة في الشّارع وفي الفضاء الواسع والممتد، ظلت مرتبطة بفئة قليلة، وبالعكس كانت السينما دوماً ملاذاً للجماهير، رغم ارتباطها بالقاعة المظلمة والمغلقة[4]، يعني هذا أنَّ كليهما ينتج لغته الخاصَّة ويستهدف مستقبلين محتملين (الفلسفة تنتج المفاهيم، والسينما تنتج الصور، كما عبَّر جيل دولوز).

أيكون هذا التمايز على مستوى النشأة سبباً في التنافر الموجود

* باحث من المغرب.

1. Matrix: Machine philosophique, Alain badiou, Thomas Benatouil Elie during, patrice Managlier, David Rabouin, jean Pierre Zaraader, Elipses Poche, 2013.

2. Matrix: Machine philosophique Voir l'introduction, p5-p26.

3. Morin Edgar, Préface, cinéma et sciences sociales, Luk de heuch; panorama de film ethnologique et sociologique, rapport et documents de sciences sociales, unesco n°16, 1962.

4. La philosophie est elle soluble dans le cinéma? , entretien avec jean Majeau, cinéma action, n°94, 2000.

بين الفلسفة والسينما، أم هناك سبب أقوى وراء إنتاج خطاب متشائم بشأن العلاقة بينهما؟ هل يمكن أن نرتكن لهذا التشاؤم بالرّغم من التحوُّلات التي عرفتها المعرفة الإنسانيَّة؟ وكيف نفسّر الانتقال الذي عرفته السينما من إنتاج معرفة بالواقع إلى خلق واقع جديد بواسطة التقنية[5]؟

2. الواقع وصورته:

كلُّ الأدوات والآلات التقنيَّة لها على ما يبدو ميزة أساسيَّة، وهي أن تكون نوعاً من الاقتصاد في الحركة، هكذا فسَّر مارشال ماكلوهان ابتكار الوسائط، فالكاميرا وجهاز العرض السينمائي وُلدا من فكرة إعادة تشكيل الحركة الاصطناعيَّة[6]، فهي بهذا المعنى تعبير عن الرغبة في تجاوز العجز الجسدي والبحث عن كيفيَّات أخرى للوجود. قد يتعلّق الطموح الأكبر بتحقيق رغبات أخرى تتجاوز الأفراد لتعبّر عن تحوُّلات فكريَّة عميقة ارتبطت بالهزَّات التي عرفها العلم وانتقلت إلى الشاشة، فاكتشاف العرض بهذا المعنى لم يكن إلّا سبباً في جعل جاذبيَّة الرؤية مقدّمة لخلق عالم موازٍ للأوَّل؛ أي العالم الواقعي.

إنَّ فعل المشاهدة يعني فعل الإظهار وما يتطلبه ذلك من تنوُّع على مستوى النظرة، وإذا كانت المادَّة الأساسيَّة للعرض السينمائي هي الحركة والسفر في الزَّمان والمكان[7]، فإنَّ الخيال يشكّل مادَّة أخرى تتكوَّن ممَّا راكمته التجربة الإنسانيَّة كفعل إنساني من جهة، ومن جهة أخرى ممَّا شغل هذا الإنسان من أسئلة فلسفيَّة قديمة.

إنَّ حدث اكتشاف السينما ارتبط بمسألة أساسيَّة وهي عمليَّة توثيق الحركة، هكذا تحدَّث روني كلير (René clair) في الستينيات معلناً أنَّه لا بدَّ من التخلّص من ذلك الاعتقاد الذي يجعل السينما فنّاً فقط، علينا إرجاعها إلى أصلها كصناعة وتقنية. «عندما أراد الأخوان لوميير البرهنة على اكتشافهما العجيب لم يقدّما منظراً طبيعيّاً ميتاً على الشاشة، أو حواراً صامتاً بين شخصين، ولكنَّهما قدَّما لنا وصول القطار إلى المحطة»[8].فجهاز العرض «السينمائي» يُؤمّن لنا مشاهدة الصُّور وهي تتحرَّك ليصبح ما نراه حقيقة، فهل أخطأنا حقاً عندما ابتعدنا عن التعبير بواسطة الحركة، وهي الخاصيَّة الأساسيَّة التي تميّز السينما؟

كان الإنجاز السينمائي ثورة بالمقياس التقني، لأنَّه جعل الآلة تحرّك الصور، وبتحريكها خلخلت كلَّ القيم والتصوُّرات؛ أوَّلاً من خلال توثيق الحركة وجعل الواقع إمكاناً من الإمكانات، ثانياً التعبير التدريجي عن رؤية جديدة للإنسان والعالم. فإذا كانت الكلمة تدخل في النسيان مع الزمن، فالصُّورة السينمائيَّة هي ذلك الزمن الذي تؤطّره العين في لقطة لتُحوّله إلى كائن لا يموت، إذ علينا إحكام الزر لتثبيت ما يمكن الحفاظ عليه، وكلُّ ذلك سواء توثيق اللحظة أم رؤية العالم بشكل آخر يرجع إلى «الفضول العلمي، والرَّغبة في الرؤية الجيّدة لمعرفة العالم بشكل أحسن»[9].

لذلك كان ظهور السينما حدثاً ليس بالمعنى الضيّق، (أي اختراع آلة العرض)؛ بل كان تعبيراً عن تحوُّل في رؤية العالم. وعلى غرار ما كان يقول أندري بازان (André Bazin) ليس هناك مخترع واحد لتقنية العرض والفنّ السينمائي، ولكن سلسلة تتكوَّن من عدَّة أجيال من الباحثين؛ لأنَّ اختراع آلة العرض ليس إلّا تجسيداً لتلك الرَّغبة الجامحة في جعل العالم أكثر وضوحاً، والسينما في هذه الحالة ليست نتيجة لفعل المكننة فقط؛ بل هي تراكم لفكرة تمتدُّ في الماضي البعيد، بالرغم ممَّا يبدو من أثر ملموس لسحر الآلة والحضور المهيمن للحركة التي ساهمت في زيادة الاعتقاد بواقعيَّة حضور الأشياء التي تحدث لنا دوخة، كما سمَّاها فيلكس غواتاري (Felix Guattari) دوخة بفعل المكننة[10].

من هنا يتَّخذ العرض السينمائي واقعيَّته من الحضور اللَّافت لأدوات التحريك، سواء تحريك الصُّور أم تحريك ما في دواخلنا من صور لتتحوَّل إلى مشاهد بصريَّة، فهي بشكل من الأشكال

5. Pierre yves Bourdil, qu'est ce que la philosophie comprend au cinéma, cinema action, n°94, 2000.

6. Marcshal Mc Luhan, Pour comprendre les medias, Edition seuil, 2004, p111.

7. Pour comprendre les medias, op cit p325.

8. René Clair, Mouvement, voir L'art du cinéma, Pierre Lherminier, seghers paris 1960, p 49.

9. Alain Gautier, l'impact de l'image, ed L'Harmattin Paris 1993, p 27.

10. Guatari Felix, le divan du pauvre, communication n°23, 1975.

أثر لعرض سابق من خلال «إعادة إنتاج الرؤية وإعادة إنتاج الواقع»[11]، وهذه الخاصيَّة هي الميزة الأساسيَّة للسينما؛ أي «إعادة إنتاج الواقع من خلال ما سمَّاه جان ميتري «التصوير المتحرّك» (تمييزاً عن التصوير الثابت). ألا يمكن القول، ونحن نؤكد على هاجس التوثيق والرؤية: إنَّ السينما لم تتجاوز الفنون الأخرى إلّا من خلال الأدوات المستعملة في التصوير والعرض؟

مؤكّد أنَّ الأمر ليس كذلك، وإن كان لاختراع هذه الأدوات دور أساسي في المرور من الصُّورة الثابتة إلى الصُّورة المتحرّكة، لأنَّنا مجبرون على الاعتقاد بوجود الشيء الماثل أمامنا والمقدَّم والحاضر في الزّمان والمكان، وهو اعتراف قد يقود إلى انتصار التقنية على كلّ ما سبقها من مجهودات يدويَّة خطّت باليد والقلم واللّون كلّ التعابير الفنيَّة التي توارت إلى الخلف بعد زحف الكاميرا وآلة التحريك وهيمنة جهاز العرض وانخراط الجمهور وقبول تقنية الخيال.

لا يمكن أن ننكر دور التقنية في قدرتها على تجاوز مسافات الرؤية الطبيعيَّة التي كانت محدودة فزيولوجيّاً بوظيفة العين، وتزويد العقل الإنساني بميكانيزمات جديدة فعَّالة قادرة على التوسُّع والاختراق، فأن تتجاوز العين حدود الرؤية هو أن تتخلَّص من الغمامة الثقافيَّة التي ارتبطت بكلّ ما هو دوغمائي، وتشقُّ الآفاق انسجاماً مع المنطق العلمي الحديث، الذي ارتبط بالرغبة في المشاهدة والفضول المعرفي الجامح[12]. وكلّ ما قدَّمته الثورة العلميَّة (تليسكوب، ميكروسكوب...) للإنسان هو تجاوز لقصر النظر والنفاذ إلى عمق الأشياء. كيف يمكن أن ينسجم هذا التنافر بين موضوعيَّة الأدوات المستعملة وبين ذاتيَّة الرؤية؟ وهل الأدوات التي نبصر بها الأشياء كافية لإعطائنا نظرة موضوعيَّة عن الأشياء نفسها؟ بماذا نفسّر هذا التعدُّد في رؤية الواقع؟ أهناك واقع واحد، أم أنماط متعدّدة من الواقع؟

لا نبالغ إذا استرسلنا في ذكر مزايا الأدوات بالنسبة إلى السينما، وإذا قلنا إنَّ الأدوات التقنيَّة ساهمت بشكل كبير في إعادة النَّظر في مفهوم الواقع. ويجب عدم الوقوف فقط عند الإبهار والطابع المسلّي والعالم العجائبي؛ بل علينا التأمُّل في الإمكانيَّات التعبيريَّة في فرض العالم الذي نريده، وهنا يعطينا جاك أومو (jacques Aumont) مثالاً معبّراً كي يدفعنا للتأمُّل في هذه التقنية من خلال الحديث عن الوجه في السينما. يقول بهذا الصدد: «إنَّ الوجه العادي يستطيع التواصل والإغواء، ولكن لا يتعدَّى دوره في نشر الكلمات، أمَّا الوجه من خلال لقطة مكبّرة، فإنَّه يُفتن ويفرض عالمه»[13]. لكن، بالرَّغم من هذا التأثير، لا ينطبق على عالم السينما المنطق التجريبي نفسه الذي ينطبق على الواقع المادّي؛ أي الواقع الواحد، لأنَّ السينما تقدّم أنماطاً متعدّدة من الواقع: الواقع الموضوعي من جهة، والواقع كما يراه المخرج، والواقع الذي نراه في الشاشة. هذا ما أوضحه المخرج الإيراني عباس كياروستامي حينما قال: «السينما لا تقدّم لنا عالماً واحداً ووحيداً، ولكن عوالم متعدّدة، فهي لا تحدثنا عن واقع واحد، ولكن عن عدد لا متناهٍ من الواقع»[14]. وهو الأمر الذي أكَّده أيضاً المخرج الإيطالي فيلليني (Fellini) بشكل آخر حينما سُئل إن كان يساهم في تشويه الواقع؟ فأجاب: «فلنقل إنَّني وببساطة أعيد صياغة الواقع من جديد»[15].

ألا يمكن القول: إنَّ هناك فرقاً بين الواقع وصورته؟ ألا يعود بنا الأمر إلى صياغة جديدة لوظيفة الصُّورة السينمائيَّة بعد الصّياغة التقليديَّة التي كرَّستها الفلسفة من قبل من خلال المحاكاة؟

بعيداً عن الفنون الأخرى، تبدو السّينما، بالرّغم من الأدوار التي تقوم بها المؤثرات التقنيَّة، «فنّاً لا يمكن ممارسته إلّا بالدخول إلى عالم مليء بالخيال، الذي لا يرتبط فقط بالتقدُّم التقني الخاص بالقرن التاسع عشر، ولكن أيضاً بما هو موجود في ثنايا الخطابات والأنماط الفنيَّة للعصر الحديث»[16]. وربَّما حضور الجماعة كشهود

11. Metz Christian, Essais sur la signification de l'image, t1 apropos de réalité au cinéma, Edition Klincksiek Paris 1978, p19.

12. Cinéma et sciences sociales, P13.

13. Jacques Aumont, Du visage au cinéma, éditions de l'étoile, 1993, p93.

14. Fellini par Fellini, entretien avec Giovanni Graziani, éditions Flammarion 2007, p151.

15. Ishaghpour youssef, Kiarostami: le reel face et pile, cercle, 2007, p28.

16. Susanne Landrat guigues, L'estetique du mouvement, Editons

داخل القاعة، يجعل من المشاهدة طقساً تتداخل فيه كثير من الأنشطة المعقَّدة، هذا ما يضعنا أمام هواجس تتجاوز العلم والتاريخ لتنخرط مباشرة في الفلسفة. ألا يمكن القول: إنَّنا حينما نرى الصُّور تتحرَّك ونحن جالسون في مقاعدنا نكون قد انغمسنا في وهم جماعي يجعلنا غير قادرين على الكلام؟

في السينما يقول فيليكس غواتاري: «لا نتكلم، لأنَّ هناك من يتكلَّم عنَّا، إذ تسمعنا الصّناعة السّينمائيَّة ما نودُّ سماعه، هي آلة تعاملنا كآلة، والأهم ما تقوله لنا هذه الآلة»[17]. إنَّ فعل الآلة أو المكننة لا يفسّر وحده ما يصيبنا من دوخة؛ بل هناك عوامل أخرى أهمُّها الظّلام والضوء والجمهور الثابت في المكان، وهي عوامل تساعد، كما قلنا سابقاً، على زيادة الاعتقاد بواقعيَّة ما يراه المشاهد.

وهذا الاعتقاد هو الذي تحدَّث عنه إدغار موران في كتابه «السينما والإنسان الخيالي»، خاصَّة حينما ربط بين الصُّورة والخيال (Image- Imagination)؛ فنحن لا نرى الصُّورة إلّا انطلاقاً من تجربة ذاتيَّة، لأنَّ هالة الصُّورة تنبع أساساً من النَّظرة المحيطة بها، «فالأعمال الفنيَّة التي خلقتها السينما والتصوُّر الذي تقدّمه تلك الأعمال الفنيَّة عن العالم تجاوزت، بكيفيَّة مدوخة، نتائج المكوّن الآلي، وكلّ الدّعامات الأخرى للأفلام، إنَّه الفيلم الذي يحلّق بعيداً باستمرار في اتّجاه سماء الأحلام، في اتجاه لا محدوديَّة النجوم[18]، فثراء الصُّورة –يؤكّد موران– لا يكمن فيها؛ أي في ما تملكه من خصائص، وإنَّما في ما يصدر عنها، ما نضعه فيها نحن أنفسنا. هكذا يمكن أن نشرح ذلك الانخراط الجماعي في طقس الفرجة، مع الاعتقاد المؤكد بقدرة الآلة على استرجاع الغائب، وهو اعتقاد نابع من كون «الخصائص التي يبدو أنَّها تنتمي للصُّورة هي خصائص عقلنا التي علقت بالصُّورة والتي تعيد الصُّورة إرسالها لنا»[19]. لذلك، عوض البحث في «الشيء التصوُّري» الذي هو عمليَّة توليد الضَّوء (التي هي ميزة إنسانيَّة بشكل بديهي وعميق للغاية)، يجب البحث عن خصائص الصُّورة في الإنسان[20]. وبالرّغم من هذا التفسير الذي جعل موران يخلص إلى أنَّ غنى الصُّورة يكمن في الواقع في كلّ ما لا يوجد في التّصوير، ولكنَّنا نسقطه عليه أو نثبته فيه، لا بدَّ من التأكيد أيضاً على أنَّ الأدوات التقنيَّة ساهمت بشكل كبير في إعادة النَّظر في مفهوم الواقع؛ لأنَّ «الأصالة الثوريَّة للسينما هي أنَّها فرَّقت ما بين الواقع واللّاواقع، وجعلتهما متعارضين مثل قطبين كهربائيّين»[21]. ومع ذلك لا يمكن أن نكتفي بتفسير أنثروبولوجي لثورة جعلت العين تتعدَّى المسافات وتتجاوز عائق اللَّاتفاهم وتقرّب القارَّات. يقول ألان غوتيي: أليس من الغرابة أن يُتّهم مخترع المكروسكوب بأنَّه يرى بخياله أكثر من الزُّجاجة المكبّرة[22]؟

إنَّ الأمر يتعلّق هنا بتطوُّر مهمّ على مستوى الإبصار، بإزالة الخيال، وبتزويد العقل الإنساني بميكانيزمات جديدة مطهَّرة من التشوُّهات. وبفضل هذا التقدُّم الهائل الذي ارتبط بالاكتشافات العلميَّة، استطاعت العين أن تتجاوز حدود الرؤية وقصر النظر، والتخلّص من الدوغمائيَّات، من هنا احتلَّ المرئي مكانة أساسيَّة في البحث عن الحقيقة، ومنه كانت السينما جزءاً من التغيير الذي عرفه العالم، سواء على المستوى التقني (التقنية عند اليونانيين كلمة تعني المعرفة الخاصَّة بالإنسان في علاقتها بالحقيقة)[23]، أم على مستوى رؤية العالم، لأنَّ الفنَّ السينمائي لا يعيد صياغة العالم، وإنَّما يجعله مرئيّاً.

الواقع والعالم الافتراضي:

لقد تغيَّر العالم بالفعل وتغيَّر معه كثير من الأشياء، فالتطوُّر الذي عرفه العلم في جميع المجالات جعلنا نعيش زمنين مختلفين: زمن ما قبل الثّورة الرقميَّة، وهو الزَّمن الذي عشناه وانخرطنا في طقوسه وانضبطنا لقوانينه، وألفنا إيقاعاته، والزمن الرَّقمي الجديد بكلّ حسناته ومساوئه، زمناً جعلنا نعيش نمطاً مختلفاً من الحياة، بفعل سرعته المتواترة التي لم نستطع إلى الآن التأقلم معه ومسايرة إيقاعاته. وإذا تحدَّثنا عن الزَّمن الرَّقمي، نتحدَّث

---

klincksiek, 1986, P26.

17. Felix Guattari, op cit.

18. Edgar Morin, Cinéma ou l'homme imaginaire, Editions Minuit, paris, p14.

19. Ibid p 36.

20. Ibid p 36.

21. Ibid p 162.

22. L'inpacte de l'image, op cit, p28.

23. C.Roels, L'epreuve philosophique, vuibert,Paris 1977 , p130.

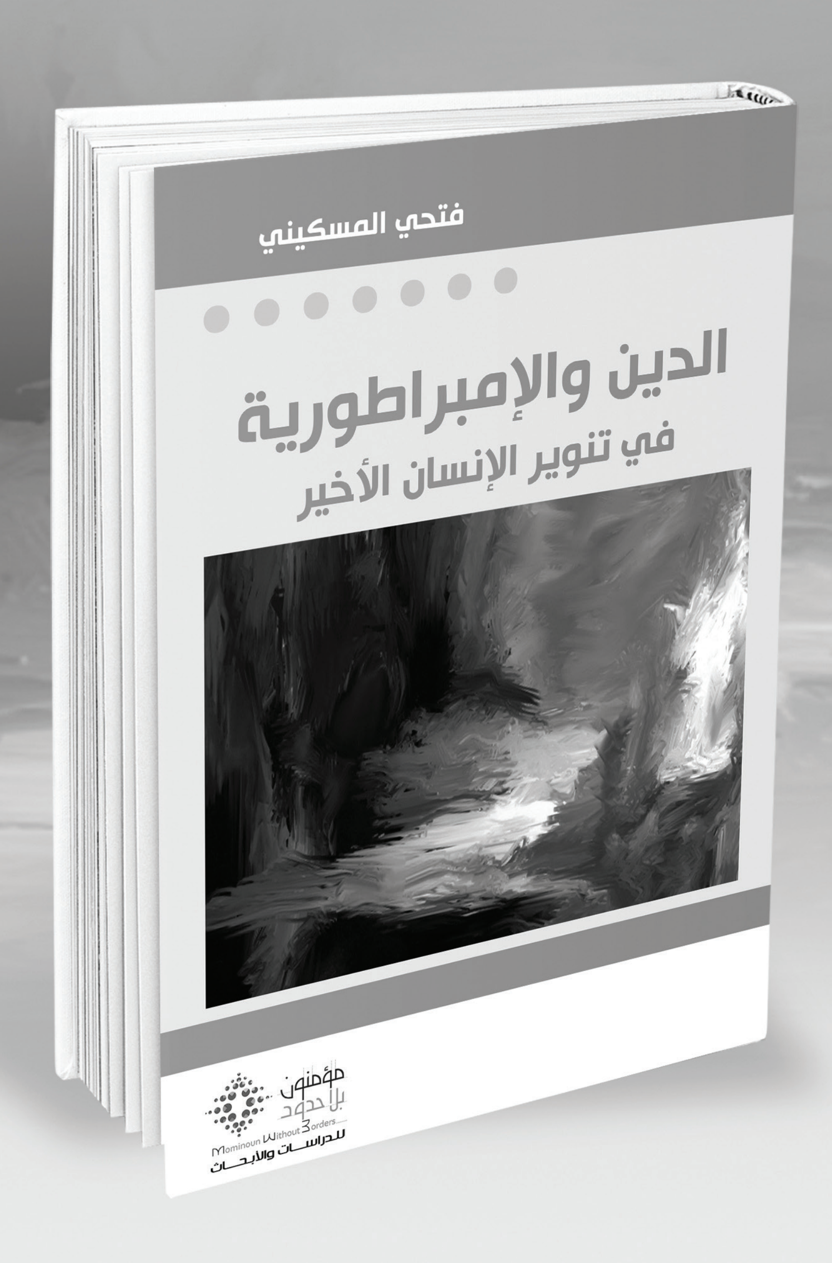
عن الصُّورة عموماً والسينما بشكل خاص، التي استطاعت أن تحقّق بفضل هذا التطوُّر قفزة كبيرة على مستوى التعبير والترميز والخيال. لقد تجاوزت بالفعل هذه الثورة كلَّ الحدود راسمة طريقاً جديدة نحو جعل المستحيل أمراً ممكناً، فقد خطت السينما خطوات جبَّارة، وتمكَّنت بفعل الثورة الرقميَّة من أن تمحو ذلك الخطّ الفاصل بين الواقع والخيال؛ بل تمكَّنت من أن تجعل من العالم الافتراضي عالماً واقعاً.

ما نعيشه الآن هو ثورة بالفعل حوَّلت الرَّغبة في المشاهدة إلى أداة للكشف، وبناء عالم تُشيده الصُّورة التي أصبحت بنية غنيَّة بالدّلالات في مقابل العالم الحسّي الفقير، هذا ما نسجّله بكثير من الدّقة؛ لأنَّ المجتمع لم يعد ذلك الكيان الساكن الذي لا يعتريه التغيُّر؛ بل هو كيان، بقدر ما يتحفظ ويتأثر يقاوم، لكن بقدر ما حوَّلتنا الثقافة إلى بشر وارتقت بنا إلى مستوى الإنسان، سعى هذا الإنسان إلى البحث عن كيفيَّة تطوير نظرته إلى العالم، والتحرُّر من النّظرة المُقَيدَة بالواقع؛ أي النّظرة القاصرة والمحتشمة والمتحفّظة، وكانت السينما شكلاً من أشكال هذا التحرُّر، ساعدتنا على رؤية الواقع بشكل آخر، ومكَّنت خيالنا من التعبير بلا ضفاف؛ أي جعلته يسافر إلى أبعد مدى، وشاهدنا من خلاله ما لا يمكن تصديقه واقعيّاً.

يقف الفيلسوف الفرنسي «آلان باديو» عند لقطة معبّرة جدّاً في فيلم «ماتريكس» تتعلّق بذلك الطفل الذي يركّز النظر في الملعقة حتى اعوجَّت، ليتبيَّن أنَّها ليست مادة صلبة من العالم الواقعي، ولكنَّها تكوين اصطناعي افتراضي، وبلغة أفلاطونيَّة يمكن القول بحسب آلان باديو: «هذه الملعقة ليست حقيقيَّة، لأنَّ الحقيقيَّة ليست مرئيَّة؛ بل نتصوَّرها، وهذا هو المبدأ الذي تقوم عليه السينما»[24]. وإذا بحثنا عن تعبير آخر لهذا التأويل الفلسفي، يمكن أن نستعيد ما قاله كريستيان ميتز: «تكمن غاية السينما في تحقيق ذروة الخيال، بإدخال واقعيَّة الحركة داخل لا واقعيَّة الصُّورة»[25].

24. Alain badiou, Matrix: machine philosophique, Op cit, p172.

25. Christian Metz, op cit p124.

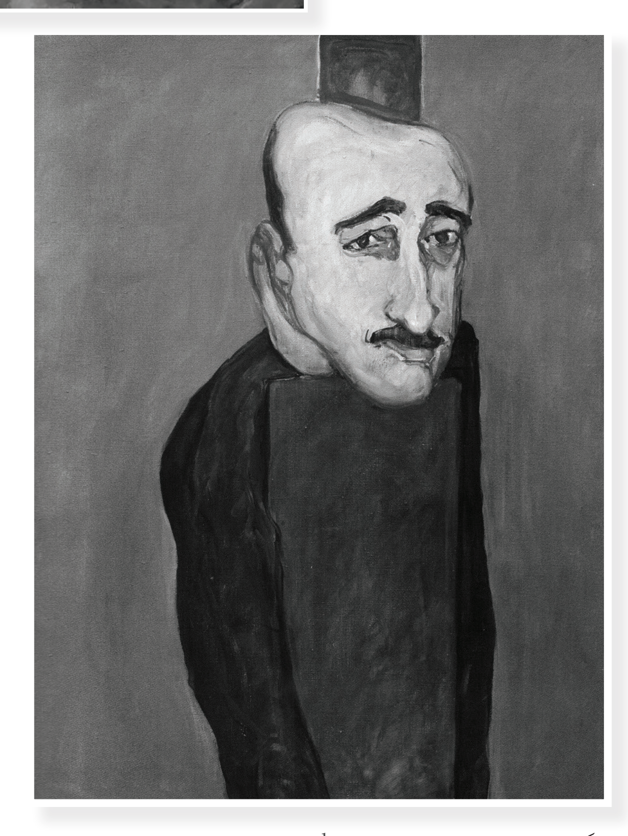

فتحي المسكيني
الدين والإمبراطورية
في تنوير الإنسان الأخير
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

مروان قصاب باشي
جَماليَّة الشِّقاق أو عُزْلة النّاسِك

بنيونس عميروش*

يعود اطلاعي على أعمال الفنان السوري مروان قصاب باشي، الذي رحل في السنة الماضية عن سن تناهز 82 سنة، إلى أواسط تسعينيات القرن الماضي، من خلال مطبوع بمقاس كبير وطباعة جيّدة أهداني إيَّاه صديقي الفنان مصطفى بوجمعاوي، ويتعلق الأمر بكاتالوغ معرضه الفردي المزدوج في باريس (15 و16 حزيران/ يونيو ـ 29 آب/ أغسطس 1993): أعمال التصوير (Peintures) في معهد العالم العربي، وأعمال الحفر (Gravures) في المكتبة الوطنيَّة. تصفَّحته حينها أكثر من مرَّة، ولطالما شدَّتني وجوهه المصاغة بتعبيريَّة مفرطة في الطَّمس والتوحُّش وشخوصه الحَفْريَّة الغريبة المتطلعة إلى الأعلى بوقع حركيَّة اليد وهي تمارس إيقاع الخَدْش.

درس الفنان مروان قصاب باشي في كليَّة الآداب جامعة دمشق بين عامي 1955 و1957، قبل أن يتمَّ تأسيس كليَّة الفنون الجميلية (في 1960) في الجامعة ذاتها في دمشق الموصولة بولعه الفني: «كنت أرسم وأمشي في شوارع دمشق، وأتلصَّص مساء من شبَّاك مفتوح على تلك اللوحات القريبة أو البعيدة المعلقة في مرسم نصير شورى»، ما دفعه إلى التفكير في دراسة الفن في باريس التي حاول السفر إليها عبر ألمانيا، في ظلّ انقطاع العلاقات الدبلوماسيَّة بين سورية وفرنسا جرَّاء العدوان الثلاثي على مصر عام 1957 كما يوضح محمَّد حجيري، ليجد نفسه في برلين المُقَسَّمَة وقتذاك بين شرقيَّة وغربيَّة إبَّان «الحرب الباردة». في هذا الصدد يحكي مروان: «وصلت برلين في العاشر من أيلول (سبتمبر) 1957... مرآة حسَّاسة للعلم بين الشرق والغرب. فيها رسمت

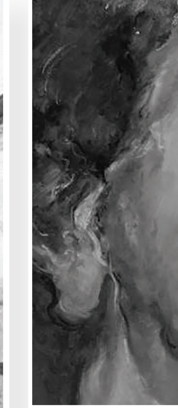


قصَّتي، وفيها وجدت دمشقي»[1]. منذ هذا التاريخ، عاش قصاب باشي، الشهير بـ «مروان» (1934 –2016)، في ألمانيا، حيث وافته المنيَّة في برلين التي درس في مدرستها العليا للفنون الجميلة فنَّ التصوير (La peinture) مع الأستاذ آن تْرِيي (Hann Trier) بين 1957 و1963، واشتغل فيها أستاذاً بين 1977 و1979، إلى أن حصل في مدرسة برلين العليا على منصب أستاذ كرسي لفنّ

* تشكيلي وناقد فني من المغرب.

1 ـ محمَّد حجيري، «مروان قصاب باشي: الوجه واحد والمرآة تعدّده»، المدن (جريدة إلكترونيَّة مستقلة)، 24 ـ 10 ـ 2016:

http://www.almodon.com/culture/201624/10//



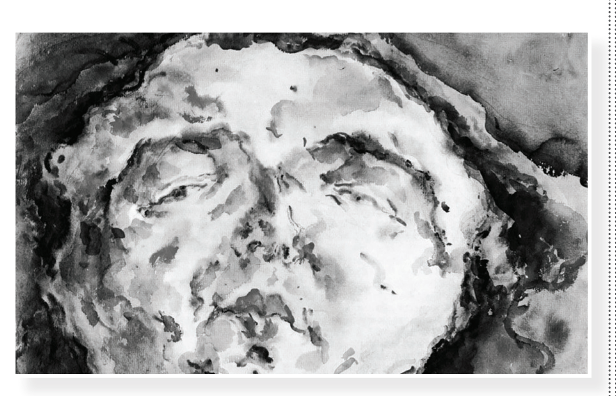






التصوير في عام 1980.

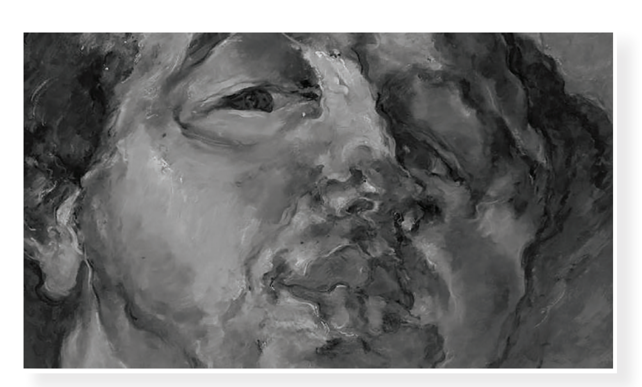
في لوحاته الصباغيَّة، تبرز البورتريهات عبر التلوين المتعدّد والمتراكب، حيث يتمُّ تكثيف اللّمسات وتشبيكها لتذويب قسمات الوجه التي يجعلها تتداخل إلى حدّ التجريد. إذا كان مروان يُسَوّي ضربة الفرشاة ويُعدِّدها بحسبان، الضربة بجِوار الضربة، الضربة فوق الضربة، باتجاهات متباينة ومتعاكسة، ليمارس المحْو من خلال الملْء في التصوير، فإنَّ الفراغ «الأبيض: أبيض الورق» يتخذ صفة المملوء في الحفر عبر شخوصه خاصَّة، إذ يتخذ الخط (العنصر الأساس في الرسم Dessin) طاقته الغرافيكيَّة لنحت الأجسام والقَسَمات، فيما يدخل في حالة شطح حاد دون أن يفقد خِفَّتَه في ترسيم الدلالات والمشاهد المختزلة. ففي انتقاله السلس بين التصوير والحفر، ظلَّ يصرُّ على تجريب اللعب بالعناصر التشكيليَّة (اللون/ الشكل Forme، الخط/ الشكل) على حِدة، لتصعيد درجة المراس والحرفيَّة وتنويع التقنيات وإخضاعها





لصالح الإبداعيَّة، ولإشباع «ضرورته الداخليَّة»، دون المساس بعمق التعبيريَّة التي تشكّل لُبّ أسلوبه التراجيدي.

في البداية، بين 1966 و1970، اتَّسمت أعمال مروان بنزعة تمثيليَّة أولى، من خلال شخوصه المنعزلة، أو عبر نماذج الزوجين (Couples) الملقاة في خلوة فضائيَّة مفعمة بالسكون والبرودة، حيث تخضع الأجساد لوِضْعات (Poses) مبتذلة تبعث على التساؤل والغَرابة التي تشي بانفراديَّة روحيَّة، بوَحْشَة الكائن الإنساني البادية من استقبال الإحساس بألم الجِراح والأسى وتنافر العواطف، بشكل يُقارب منقوشات مونخ (Munch).





حيث يتأكَّد الإصرار الواعي على تثبيت وتعويم الشخوص في بوتقة الشِّقاق والوحدة العارمة. لعلَّ ذلك ترجمة ذاتيَّة لفنان صوفي منزوع الجذور، وسائِرٍ في تحقيق المزاوجة الروحيَّة بين الشرق والغرب، وهي المزاوجة التي تنعكس في قوَّة عمله عبر التساكن المتصاعد للتعبير والانفعال العنيف والصادق، دون أن نعثر على نوستالجيا مُبَرَّرَة في أعماله ولا مرجعيَّات غرائبيَّة كما يشير عبد الكبير الخطيبي، مضيفاً أنَّ «مروان وضع عمله في قلب الفن المعاصر الأوربي، دون اهتمام بحضارة العلامة التي تؤسّس أصله المشرقي. بهذا المعنى، إنَّ وطن الفنان متعدّد، ونَفْي مروان من سورية فعل إرادي كما أفترض، قرار نابع من حرّيته. فمروان، مثل العديد من المثقفين العرب، يعيش ويشتغل حيث عمله يستعيد العِرْق، إذ ينمحي الأصل أمام العمل وبنائه الحَميم. هنا حيث يذهب العمل من متحف إلى رواق، فيما يستأنف الفنان حياته مثل رحَّالة محترف نسبيّاً»[2]. من ثمَّة، يمكن أن نلامس لديه تلك الغنائيَّة التخطيطيَّة المثيرة، المنبعثة من عصبيَّة مِنْقاش الحَفّار ومن قوَّة حدسه المتبصِّر.

بين 1970 و1980، سيتخذ مروان «الدُّمْيَة» (Marionnette) نموذجاً قاراً، لكونها تُسْعِفُه بسلاسة في حريَّة التحريك وفي تحويل التمفصلات المُسَخَّرة بوَساطَة الشكل واللون الرئيسِيين من بين العناصر في تشكيليَّتِه (Plasticité) المُفارِقَة، في اتجاه إيجاد سبل التوليفات البصريَّة المحاكية لمختلف حالات الإنسان النفسيَّة، بحيث تؤشّر مجموعة «الدُّمى» الأكثر سخرية وتأثيراً إلى مرحلة وسطى مَثَّلَت فَوْرة التعبيريَّة الملغزة وتصعيد الغرابة التي تعكس ديمومة تجربة المُصَوِّر التي تمسُّ الواقع الداخلي وباطن المعيش في

2. Abdelkebir Khatibi, «Pour introduire», Marwan (Catalogue), Institut du Monde Arabe, 1993, P 28.

المحيط والعالم الخارجي عامّة. ما يدعونا إلى القول: إنَّ المرحلتَيْن السابقتَيْن معاً (1966ـ 1980) تتَّصِفان بحِدَّة غنائيَّة (Lyrique) على مستويَيْ طبيعة خطّه الحفري وعنف التلوين، كاستجابة لإحساس متوهّج ومندفع برؤية مُوَجَّهَة، ضمن عمليَّة كَشْف بصري لقلق أنطولوجي مستدام لدى الفنان.

بعد مطلع ثمانينيَّات القرن الماضي، ستتوارى النزعة التشخيصيَّة، فيما انخفضت نبرة حكي الموضوع، ليتمَّ التركيز على الوجه المكثف و«المُــأزَّم»، لكن بمستوى كبير ومُقَرَّب (Gros plan rapproché)، لتَنْماز مِلْوَنَة (Palette) مروان بألوان ترابيَّة (Des gris colorés)، تعمل على تذويب الأحمر والأخضر والأزرق والأسود ليتحَّول الكلّ، عبر الضربات المتراكبة والعنيفة، إلى مادة طينيَّة، لا تُبْقي عجينتها السحريَّة إلّا على ما يحيل بقدر ضئيل على العين والأنف والفم. كأنَّ البورتريه «البوهيمي» يروم تصوير نفسه باستعارة تفاعلات الأرض من عواصف وبراكين ومناظر طبيعيَّة، إلى الدرجة التي تقترن فيها السحنات بإيحاءات الطبيعة (البورتريه ـ الطبيعة)، ولذلك هي صَرْحِيَّه بمقاسات كبيرة، تُتيح المساحة للضربات المتوتِّرة، وتتوافق مع أسلوب يميل بشدَّة إلى التجريد، موازاة مع الرغبة المؤكّدة في التحرير من السَّرد ضمن إطار بصري موحَّد يقوم على غِنى روحي. ومن ثمَّة، إنَّ الأمر لا يتعلّق هنا بمُجَمِّل وجوه (Visagiste)، بقدر ما نحن أمام ارتقائيَّة تعبيريَّة تتخذ من الوجه المختصر محفزاً لاستدراك واستنبات صور القَدَريَّة والانعزاليَّة الشرسة. بنظرة أخرى، إنَّ وجه المصوّر نفسه يمسي قريباً من العمل إلى حدّ المطابقة في أحايين كثيرة. لذلك، «هذه البورتريهات أو الأوتوبورتريهات (Autoportraits) إنَّما تحكي تاريخ فنان أمام انعكاسات مرآته: حول وجهه، وحول عَيْنَيْه، وحول ملامحه. غير أنَّ الأوتوبورتريه هو دائماً دعامة لقناع، لهويَّة متغيّرة المكان. قناع نعمل على تنقيحه ونعيد تأليفه، قناع يخدم الفنان بوصفه مُسْعِف–ذاكرة، ونوع من تميمة شخصيّة» يوضح عبد الكبير الخطيبي[3].

تؤكّد فرانسواز وامان (Françoise Woimant) أنَّ مروان يُعدُّ واحداً من وجوه الطلائعيَّة الألمانيَّة لسنوات الستينيَّات، التي عرفت بها غاليريه سبرينجر (Springer) في برلين، حيث باتت تعمل هذه الطلائعيَّة على العودة إلى التمثيليَّة الأكثر إزعاجاً، من خلال نَجْمَيْها بازيليتز (Baselitz) وشونبيك (Schonebeck) اللذَيْن جانَبَهُما مروان في أكاديميَّة الفنون الجميلة[4] إضافة إلى ذَيْنِكَ الفنانيْن، تمكن مقاربة عمل مروان من خلال مرجعيَّات أخرى مشابهة أو قريبة من حيث اختيار الشخوص المنزوية ودرجة الانمساخ، كما هو الشأن لدى ويليام دي كونينغ (Wil-lem de Kooning) وفرانسيس بايْكَنْ (Bacon Francis) وغيرهما، لملاحظة واستنتاج مدى فرادة تجربة مروان الذي استطاع –في دائرة هؤلاء الكبار– أن يؤلف غنائيته الخاصَّة في تسوير الشخوص المُدَوخَة والوجوه الناسكة الشديدة التعبير عبر صفيحة ألوانه الماديَّة والكثيفة والشَّبَقيَّة، وكيفيَّة تدبير النور عبر تقشف البياض المُصاغ بحسب تصوُّره الجمالي والشيماتي في حصر أجواء التنازُع والوَحْشَة والاستغراقيَّة القصوى.

من الأشياء اللّامعة، التي يصعب تجاوزها في هذا المقام، الكتاب المشترك بين الروائي السعودي عبد الرحمن منيف (1933ـ 2004) والفنان مروان قصاب باشي، والموسوم بـ «رحلة الحياة والفن» (ضمن «أدب الصداقة» الصادر في 1996 عن المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر ودار التنوير)، كثمرة لوعي الفنان بضرورة انفتاح الفنان على الكتَّاب والمثقفين العرب. يضمُّ الكتاب نصوصاً يقدّم فيها منيف مروان الفنان، مع ملحق رسائل بريشة ورسم هذا الأخير (30 رسالة)، الرسائل التي تشكّل شهادات نادرة عن عمليَّة الإنتاج الأدبي والفني والعلاقة بينهما، باعتبار هذه المراسلات قصَّة صداقة سابقة على بدء التراسُل، وصداقة تجلّت وتطوَّرت أثناءها ومن خلالها، كما جاء في مقدّمة فواز طرابلسي، مُرْدِفاً أنَّ الأدب في الكتاب «كنية عن رقي في المشاعر والسلوك هذَّبها سعي مشترك نحو الحقيقة والجمال»، بينما أشار في السياق إلى «أنَّ القصة تبدأ بروائي يفقد ثقته بالكلمة، فيتمنَّى لو أنَّه يرسم؛ بل هو يحاول في الرسم. من جهته، فنان مغترب، لم يعد يكتفي بلغة الخط واللون والكتلة، يريد «البوح»، حسب تعبيره المفضل»[5]. في هذا المضمار، يلخص منيف علاقة الروائي

---

3. Ibid, PP 28 - 29.

4. Françoise Woimant, « Marwan graveur », Marwan (Catalogue), Op-Cit, P 10.

5ـ عزيزة علي، حياتنا، «كتاب يروي صداقة عبد الرحمن منيف ومروان قصاب باشي»، 11- 3- 2012.





بالمُصَوِّر (Le peintre) بقوله: «أصبحت الآن أكثر يقيناً أنَّ الإبداع شيء واحد، وإن تعدَّدت أساليب التعبير عنه، وأنَّ لقاء الكاتب بالرّسَّام، يُغني الاثنين، ويفتح أمامهما آفاقاً لا حدود لها، ولعلَّ ما كتبته عن مروان، ولعلَّ ما أبدعه مروان وهو «يكتبني» بطريقته الخاصَّة، يضيف لنا -نحن الاثنين- أجمل الصفحات وأكثرها مدعاة للتفاؤل»[6].

---

www.alghad.com/articles/621089

6ـ ماهر عزّام، «عوالم منيف الروائيَّة بريشة مروان قصاب باشي الوجه فاتحة لكتاب الجسد»، الثورة (يومية سياسيَّة)، 29-12-2009: .http://thawra.sy/_print_veiw.asp?FileName=55842768200912291139

منحوتات عبد الكريم الوزاني ولوحاته
مرونة الأشكال والألوان

محمد اشويكة

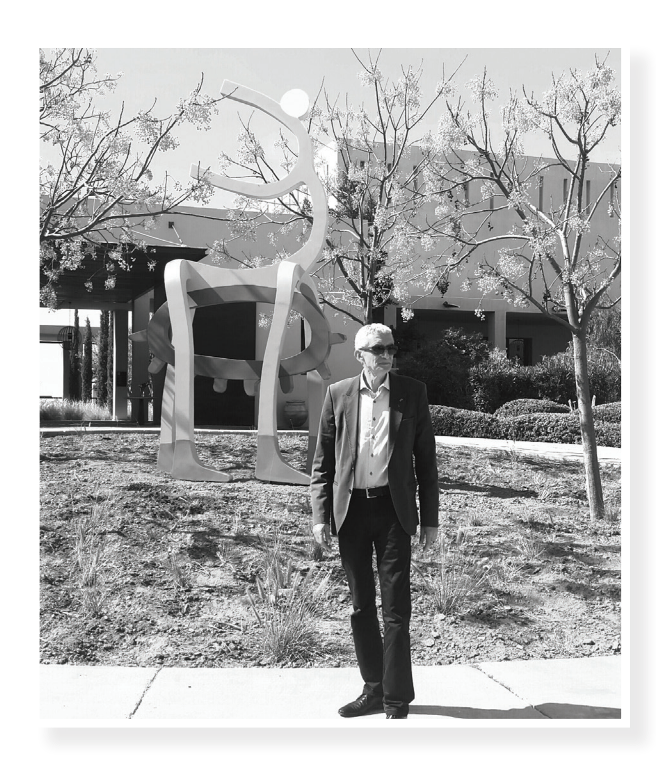
-1-

الأعمال الإبداعيَّة للفنَّان عبد الكريم الوزاني تدعو المتلقي إلى التأمُّل العاشق والحَالِم، فلا يمكن للناظر إليها ألَّا يقف عند الحدود الرهيفة بين اللّوحة والمنحوتة؛ إذ لا تترك له الفرصة لاستدعاء لحظات بعيدة من طفولته، والغوص في طفولة الإنسانيَّة التي تشكَّلت آثارها المخطوطة، المدموغة، المرسومة، على جدران الكُهوف والصُّخور بشكل عفوي وتلقائي. وما السمكة والطير (بطَّة، إوزَّة...)... والعَجَلة والعَرَبَة والإنسان والحيوان (حصان أو حمار أو زرافة...) إلَّا ذرائع وموتيفات ووسائط فنيَّة لتجاوز اللّحظة الإبداعيَّة، وخلق المسافة الكافية للتجاوز، والانقذاف في ثنايا ذلك الترحال الإنساني العابر للجغرافيا ولزرقة الماء، ماء البحر الأبيض المتوسط ولثقافته وحضارته المتداخلة العناصر والرَّوافد.

يوغل هذا الفنَّان في سبر أغوار الثقافة المتوسطيَّة عميقاً، وذلك ما ينجلي من خلال المصادر والمرجعيَّات التي يمتح منها، وكأنَّنا بصدد غوص فنّي داخل هاته البحيرة لاستكشاف ما تحت زرقتها من مكنونات، أو نحن إزاء أركيولوجي يبحث في اللّون خارج سياق الظاهر والمعقَّد، لأنَّ الأعمال الفنيَّة توحي بالجدل الحاصل بين مختلف أشكال التواصل كما تفصح عن أنواع التواصل والمواجهات والاغتناء المتبادل.

-2-

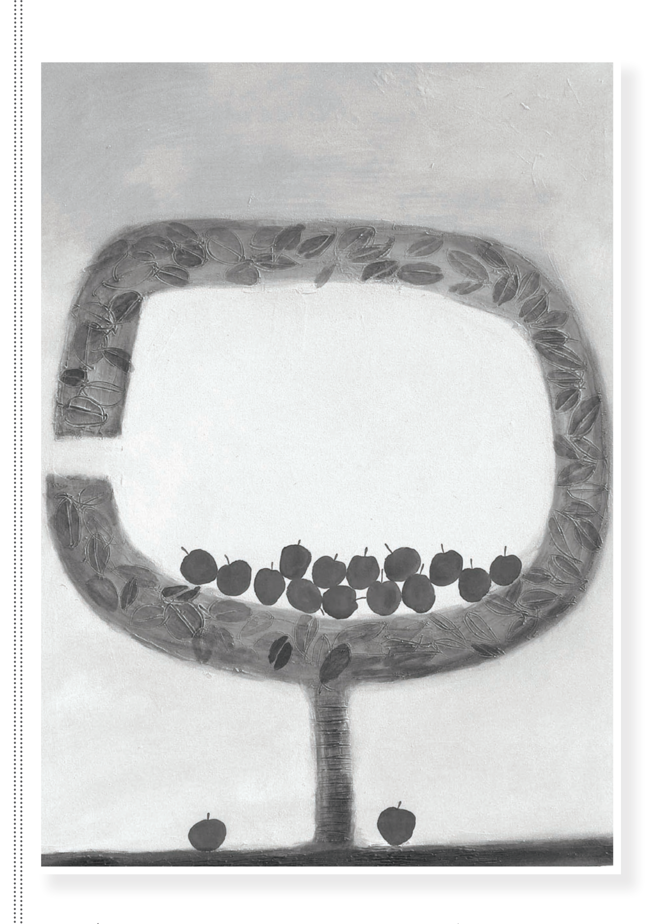
تشتغل الأعمال الفنيَّة لهذا الفنَّان بشكل لافت على الهياكل العظميَّة، وتمزج بين الجسد الإنساني ونظيره الحيواني فضلاً عن



استعارة بعض الأشكال النباتيَّة (كالأوراق مثلاً) وإدخالها كعناصر مُكَمِّلَة للهيئة العامَّة للإنسان، وفي ذلك إشارة إلى انتماء الإنسان إلى الطبيعة، باعتباره جزءاً لا يتجزَّأ منها...، وبما أنَّ العمليَّة متلازمة، فهي تتجاوز حدود المصادفة، لتؤسّس لفلسفة فنيَّة، وبحث جمالي في الهيئة والشكل، ينشغل في عمقه على مساءلة التداخلات الطبيعيَّة، البيولوجيَّة، الحيوانيَّة، مع المكوّنات الثقافيَّة في حياة الإنسان التطوُّريَّة.

يوظّف الفنَّان في غالبيَّة منحوتاته الحديد مادةً أساسيَّة، ثمَّ يكسوها ببعض المواد الصناعيَّة كي تغطي أو تكسو الحديد، وكأنَّنا إزاء عمليَّة خلق أسطوري أو تشكيل مغاير للمسار التطوُّري للإنسان من لدن الإنسان الفنَّان، فيما يشبه النَّظر لمرحلة أخرى خارج مدارات التصنيفات والأوصاف التي التصقت فلسفيَّاً وأنثروبولوجيَّاً بالإنسان، من قبيل الإنسان المفكّر (Sapi-

ens) والصانع (Faber) والأحمق (Demens) والعاشق والفنَّان والأكاديمي (Academicus). يتشكَّل الإنسان وفق منظور هندسي وفنّي يتأسَّس على الدائرة كشكل أساسي واستراتيجي تقوم عليه العمليَّة الإبداعيَّة، كما هو الحال في العمل النحتي «نوح» (Noé) المستوحَى من لعبة السير على الحبل بواسطة درَّاجة هوائيَّة، وهي لعبة سيركيَّة شهيرة وخطيرة في آن واحد؛ إذ يمسك هيكلٌ إنساني بمقودٍ حديدي ينتهي بهوائيَّة تشبه تلك التي تكون في مقدّمة الطائرة الصغيرة، يمتطي الهيكل عجلة تسير على حبل أو قضيب حديدي مُثْبَت على عجلتين حديديتين يسيران بدورهما على قضيب حديدي عريض نوعاً ما. ويتيح هذا العمل انكشاف توسيع الدائرة الهرمينوطيقيَّة لتشمل المقدَّس والمدَّنس معاً، ما دمنا بصدد استدعاء فكرة المخاطرة التي تتربَّص بمجتمعنا الراهن، الشبيه بالسيرك العظيم، والملتف بشكل دائري نحو نفسه.



- 3 -

ليس مصادفة أن تحظى الدائرة بهذا الحضور المركزي في أعمال الفنَّان عبد الكريم الوزاني، فهي شكل من الأشكال ذات الطابع الكوني، وهي من أوَّل ما اختطّته أنامل الإنسان بعد التحكّم في الأصابع وانسجام حركات اليد مع ما في الذهن. ترمز الدائرة، طبعاً، للّانهائي في ارتباطه بالخلود والكمال والمطلق... وبذلك، لا تبتعد دلالتها الجوهريَّة عن الدورة العامَّة لتشكّل العالم الطبيعي الذي تهدف الأعمال الفنيَّة لهذا التشكيلي الوصول إليه من خلال الاحتفاء بألوان الطبيعة في شتَّى أحوالها كالأزرق والأخضر والأحمر والبرتقالي والأصفر...، والسعي إلى مواكبة الحركيَّة الكونيَّة للإنسان، فالدائرة ليست مجرَّد شكل ثابت ومستقر في أعمال الفنَّان الصباغيَّة والنحتيَّة؛ بل هي متحرّكة وسائرة كما هو الحال في العربات أو الدرَّاجات مثلاً، وحينما تخضع لعمليَّة الثني أو التحوُّل أو الانقسام إلى النصف، فإنَّها لتحتضن مادَّة أو شيئاً أو حيواناً أو إنساناً؛ للدّلالة على الارتباط بالديناميَّة والحيويَّة والضَّم والاحتواء.

- 4 -

تسم أعمال الفنان مسحة احتفائيَّة، واعية أو غير واعية، بالهيكل (Squelette) في طابعه الإنساني أو الحيواني (الهيكل العظمي للأسماك خصوصاً)، وهي مرتبطة بالحيوانات الفقريَّة، ممَّا يرمز للحياة والخلود، فالعظام (الهياكل) خالدة بعد تحلل الجسد، أسعفت بقاياها العلوم في إثارة إشكاليَّة الأصل الإنساني، وتطوُّر الكائنات البشريَّة بكلّ اللغط الذي صاحب هاته العمليَّة التنقيبيَّة غير اليسيرة. وإذ يضع الفنَّان عبد الكريم الوزاني الهيكل في خطته التشكيليَّة، فإنَّما لمساءلة البُعد الوجودي للإنسان، وإثارة تلك الازدواجيَّة التي يقوم عليها وجوده: الهشاشة/ الصلابة، الموت/ الحياة، الضعف/ القوَّة، الاستسلام/ المقاومة. لا تتناول أعمال هذا الفنان الموضوعات الوجوديَّة بنوع من التشاؤم والكآبة، وإنَّما هي مطبوعة بنوع من اللّعب الطفولي المشوب بالجمال، المسنود بتركيبيَّة شكليَّة بسيطة في الظاهر ومعقَّدة في العمق، لأنَّ الفنَّان لا يصل إلى البساطة والاختصار والتكثيف إلّا بعد مراس فنّي طويل، وتطويع للأشكال والمواد.

- 5 -

تكتسي أشكال وألوان عبد الكريم الوزاني مرونة خاصَّة بالنظر إلى نقلها من سند إلى آخر، ومن جنس فنّي إلى آخر، فمن الصعوبة



جدّاً التفريق بينها على مستوى النحت واللّوحة، ممَّا يعني أنَّ مسألة السَّنَد (Support) ثانويَّة بالنسبة إلى هذا الفنَّان الذي يقيم على التخوم الرهيفة بين الفنون البصريَّة؛ إذ يمكن اعتبار أعماله إرساءات (Installations) فنيَّة مكتملة، خاصَّة عندما تحضر في الفضاءات العموميَّة، سواء داخل المغرب (تطوان، البيضاء...) أم خارجه (إسبانيا)، وقد تتَّخذ منحى تزيينيّاً رفيعاً حينما تُطبَع على بعض الزرابي الصناعيَّة؛ ويصير لها بُعد آخر يتّسم بالرمزيَّة داخل الملصقات والكاتالوغات والدعوات والمجسّمات، ولا سيّما أنَّ له تجربة خاصَّة في هذا الباب مع مهرجان تطوان الدولي لسينما البحر الأبيض المتوسط، وتتّسم بالسخرية حينما تتحوَّل إلى شخصيات داخل الرُّسومات المتحرّكة...، وهذا ما يطبع أعماله الفنيَّة بالغنى والتعدُّد، وتجاوز التفسير المحدود والضيّق للعمل الفني من داخل المرجعيَّات المُؤَسِّسَة له دونما ربطه بالسياقات البصريَّة العامَّة.

- 6 -

يسير الأسلوب الفنّي لعبد الكريم الوزاني نحو تجاوز التعقيد والتركيب، والميل إلى الاختصار، وتشكيل المفهوم لطرح مشكلة أو قضيَّة معيَّنة عن طريق المزاوجة بين التعبير عن فكرة أو إحساس، وتطوير الأسلوب الذاتي أو بعض التقنيات الخاصَّة مع التحرُّر من العبء المدرسي الذي من شأنه أن يرهن الإبداع داخل مقصورة ضيّقة. هكذا، يفسح الوزاني المجال في لوحاته للبياض والفراغ، وهيمنة لون أو لونين على حساب الكثرة اللونيَّة...، وترك الفراغات في منحوتاته، والإعلاء من شأن استيتيقا التباعد والبينيَّة التي تنبني على الفصل والوصل في الآن نفسه.

حاز النَّحت حيّزاً مهماً داخل الفكر الفلسفي في شقّه الجمالي، بالرّغم من أنَّه لم يحظَ بنصيب كبير من لدنّ الفلاسفة، باستثناء العناية الهيجيليَّة[1] الخاصَّة، وهو بذلك ظلَّ عنيداً ومقاوماً للامتلاك، وهارباً من تلك النَّزعة التي تريد اختصاره في مجرَّد تمثال أو شيء أو جسد أو صورة معيَّنة. بناء على تلك النَّظرة، ينماز المنجز النحتي للفنَّان الوزاني بهروبه من التصنيف ومواجهته للقضايا الإنسانيَّة بعيداً عن أيّ تعتيم زخرفي أو تركيبي زائد.

- 7 -

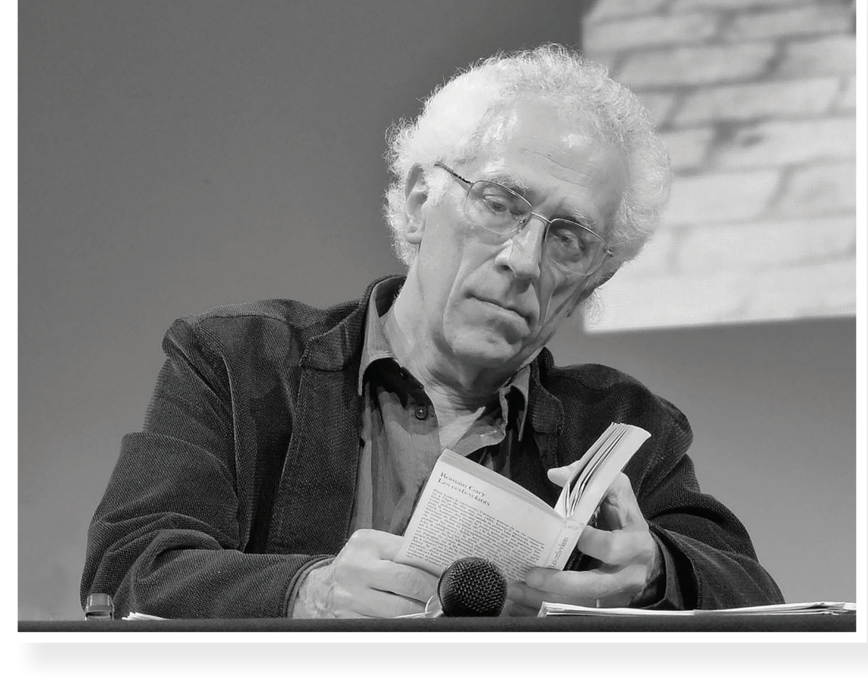
تستجيب أعمال الفنَّان لإملاءات فنيَّة واختيارات جماليَّة تراكمت منذ فترة التكوين الأكاديمي بالداخل والخارج، والخبرات والأسفار والاحتكاكات التي سعت في عمقها إلى تطويع المادَّة، وتجاوز إكراهات الفضاء والسند، والارتقاء من المحليَّة إلى الكونيَّة عبر لغة الألوان والأشكال وما يرتبط بهما من رموز. فالعمليَّة الإبداعيَّة التشكيليَّة لدى الفنَّان الوزاني تندرج ضمن رؤية بصريَّة تسمح لوضع المنحوتة على الورق أو القماش، واعتبار الرُّسومات مشاريع منحوتات أو إرساءات ممكنة، وتمكّننا هاته العمليَّة المعكوسة من اكتشاف الأفق التجريبي والبحثي في العمل الفنّي للفنَّان، واهتمامه بالمنظور (Perspectif) الفنّي كرهان للجماليَّات البصريَّة التي يمكن أن تتَّخذ لها سندات

1- قبل أن ينخرط سقراط في خوض تجربته الفلسفيَّة، بدأ حياته نحَّاتاً، وقد احترف أبوه المهنة نفسها.



عديدة، وتراهن على جمهور متعدّد، بالرغم من طابعها الاستعمالي أو التزييني أو المتحفي أو المعماري... هذا في الوقت الذي يسعى فيه التشكيل المغربي برُمَّته إلى اكتساح فضاءات أخرى خارج قاعات العرض والمتاحف، ليعانق الناس حيث هم. إنَّ الصباغة، كما يذكّرنا الرَّاحل إدموند عمران المالح، ليست فاعليَّة ذهنيَّة للبرهنة أو لتوضيح فكرة معيَّنة، وإنَّما يتمُّ تعليق السؤال ليترك الكلمة في الانتظار، ويفسح المجال لِلَذَّة رؤية الأشياء عن قرب، كي يتوقَّف عَمَى الخطاب[2].

2- Edmond Amran El Maleh; Ecrits sur l'art –I- De la peinture; Fondation Edmond Amran El Maleh; 2014; P: 25.



حوار مع الفيلسوف والمؤرخ تزفيتان تودوروف
تحوُّلات الضَّحيَّة

أجرى الحوار: داني بوستل
ترجمة: تيسير أبو عودة*

داني بوستل:

*** من أكثر مفكري القرن العشرين الذين أثاروا إعجابك ريموند آرون. ومن سمات آرون التعريفيَّة حماسته الكبيرة للمعارك الفكريَّة والجدل السياسي. وفي هذا السياق يخطر في بال المرء، على سبيل المثال، كتاب «أفيون المفكّرين»، الذي يهاجم فيه رومانسيَّة الأنتجلنسيا الفرنسيَّة مع الحزب الشيوعي، ولكن هذا لا يمتُّ إلى أسلوبك بصلة، فأنت لم تهمل كتاب «أفيون المفكّرين» فحسب؛ بل يندر أن تذكر أحداً من مجايليك الذين يخالفونك في آرائهم السياسيَّة والفلسفيَّة. ليس هنالك تشابك مباشر مع أمثال باديو وباليبار وجاك رانسيير وبودريار، وأنا أتساءل: لمَ لا، وأنت مدافع متحمّس عن الديمقراطيَّة الليبراليَّة؟ لمَ لم تنبرِ لنقد مناهض لليبراليَّة في الفكر الفرنسي المعاصر، فأنت ناقد إنسانويّ؟ لمَ لم تنشر مقالات عن الفكر المناهض للإنسانويَّة في النظريَّة الأوربيَّة المعاصرة؟ أنا لا أقترح هنا أنَّه من الواجب عليك القيام بأيٍّ من هذه الأمور، لكنَّ الفضول يدفعني لمعرفة إهمالك مثل هذا التشابك الفكري السياسي، آخذين في الاعتبار علاقتك بشخص مثل آرون. هل الأمر منوط فقط بالمزاج العام لديك، أم المسألة مرهونة بمبدأ ما؟**

ـ تودوروف: يقودني السؤال، الذي طرحته عن غياب الحماسة الجدليَّة في أعمالي، إلى اتجاهين ليسا منفصلين بالضرورة عن بعضهما بعضاً: أستطيع أن أتساءل عن الأسباب التي أمتلكها لتبرير هذا الاختيار أو عن المسبّبات التي قادت إلى مثل هذا الخيار، ربَّما دون أن أدركها. وفيما يخصُّ الاتجاه الأوَّل؛ إنَّني أرى موقفي هذا نتيجة لمبدأ الأولويَّات والوسائل التي توسَّلت بها. وفي الحقيقة، إنَّني ضدّ المماحكات الفكريَّة في كتبي، فهي حركات فكريَّة وأنساق للتفكير أكثر من كونها مرهونة بأفراد بعينهم. ففي كتاب «اجتياح أمريكا» وكتاب «عن التنوُّع البشري» قمت في آن واحد بتحليل ومحاربة العنصريَّة ورهاب الأجانب والقوميَّة والتشنُّج في علاقاتنا مع الآخرين. وفي كتاب «مواجهة التطرُّف» وكتاب «الأمل والذاكرة»، قمت بالشيء نفسه فيما يتعلق بالإيديولوجيَّات الشموليَّة. وبالمقارنة مع هذه الجدليَّات الجوهريَّة، بدت لي فكرة التصارع مع أقراني المفكّرين من الذين جايلوني فكرة سخيفة. وأنا هنا لا أحاول تجاهل أفكار الآخرين بصورة منهجيَّة، ولكنَّني أعمّم هذه الأفكار، لأنَّني أعتقد أنَّ هنالك أناساً آخرين يشاطرونهم الرأي. ومن المهمّ بمكان مجابهة الفكرة وليس الأشخاص. إنَّ مجابهة التأويلات المختلفة يشكّل مصدر تحفيز لي في أعمالي، ولكنَّني أشعر أنَّ الأولويَّة يجب أن تُعطى في نهاية المطاف للكليَّات، وليس للجزئيَّات التي لا يمكن أن يختزلها تعريف.

---

*أكاديمي من الأردن..

أعتقد كذلك أنَّ أكثر الأعمال أهميَّة، والتي من الممكن أن تنتجها، هي تلك الأعمال التي تمثّل التحدّي الأكبر لك. تبدو لي دائماً فكرة استسهال التنفيذ علامة الإخفاق في فهم جوهر الأشياء، فعلى العكس من هذا، إنَّ مجابهة الصعوبات الجديدة لها أثر تحفيزي لديَّ. وبهذه الطريقة أفسّر لنفسي ذلك التردُّد في التركيز على الموضوع نفسه لفترة زمنيَّة طويلة، ورغبتي، بعد العمل في ميدان واحد لفترة طويلة، في اجتراح موضوعات جديدة في سياق مشابه. إنَّني أجد الأمر أحياناً محيّراً جدَّاً في المقابل عند التفكير في تنوُّع ميادين المعرفة التي أخوض غمارها: البويطيقيَّة والبلاغة والسيميولوجيَّة ونظريَّة التأويل، وتاريخ الأدب والرسم، وتاريخ الأفكار والمذاهب، والفلسفة الأخلاقيَّة والسياسيَّة. أعتقد أنَّ مثل هذا البناء الإيجابي المحض أكثر صعوبة من نقد الخصومة. يبدو هذا الأمر صحيحاً على وجه الخصوص في المواجهات المكتوبة (حتى عندما يكون الشكل الوحيد الذي تتفوّق فيه الجدالات الفكريَّة على تأثير الخطابات) وعندما تكون مادة النقد ليست موجودة لكي تتناقض معك أو لكي تسخّف من الشخص الآخر لتثلج صدرك ولو لماماً. إنَّ تأكيد مفهومك عن العالم دون الالتفات لمفاهيم الناس الآخرين هو الفكرة التي تبدو لي أكثر أهميَّة وأكثر صعوبة في الوقت نفسه. أضف إلى هذا أنَّ المواجهات الفكريَّة الأكثر ثراء وجدوى هي ليست تلك التي تكون فيها على نقيض تام مع الشخص الآخر. فلو اخترنا عبارة ممجوجة، كالحوار مثلاً، فإنَّه يتموضع بين الاقتتال والانسجام المثالي، فلو اندمجت أصوات مختلفة مع بعضها بعضاً، أو تصارعت هذه الآراء، فإنَّ فكرة تنوُّعها تصبح عبثيَّة. لقد تعلّمت أكثر ما تعلمت من الكتّاب الذين أترك بيني وبينهم مسافة سلام قبل أن يلقوا بي في مهبّ المجهول. فلو كنت متفقاً بنسبة ثلاثة أرباع وغير متفق بنسبة الرّبع، فحتماً سيكون عدم اتفاقك نقطة البدء الأكثر حماسة والفكرة الأكثر اختلافاً. أمَّا عندما تكون الأشياء المشتركة بين الطرفين كثيرة، فعندها لن تكون راغباً في الخوض في أيَّة مواجهة فكريَّة وجهاً لوجه أيَّاً كانت.

ملاحظة أخيرة: لقد بدأت أستنتج تدريجياً أنَّ مسألة فصل الأشخاص عن أفكارهم أمر فيه الكثير من الضرر. ولا أقصد هنا عندما جرت محاولات كثيرة في السابق فيما يخصُّ التاريخ الأدبي لفهم العمل الأدبي من خلال صاحب العمل، ولكن يبدو لي أنَّ السيرة الذاتيَّة للكاتب هي أيضاً تعبير صارخ وبليغ موازٍ للعمل نفسه. ولهذا السبب عندما أكتب عن المفكّرين والكتّاب، أحاول قدر الممكن أن أترك مسافة كافية لحيواتهم الشخصيَّة وأفكارهم على حدٍّ سواء. لقد اتبعت هذا المنهج في كتابي عن كونستانت «بنيامين كونستانت: شغف الديمقراطيَّة»، كما قمت بالشيء نفسه في تمثيلاتي المقتضبة عن ريموند آرون وإدوارد سعيد، ومؤخراً في استعراضي لوايلد وريلكه وسويتاليفا، وهي شخصيَّات تحدَّثت عنها في أحد كتبي الأخيرة: «مغامرو المطلق».

أمَّا في الوقت الحالي، فإذا بدت فكرة رفض طروحات سيرة المؤلف أمراً ممكناً في صورتها الجدليَّة، فإنَّ الفكرة تبدو بلا معنى عندما نتعامل مع سيرة الحياة لهذا الكاتب. كيف يمكن لك أن تعارض سيرة حياة؟

وأودُّ أن أضيف هنا أنَّني لا أطمح هذه الأيام، كما كنت أفعل سابقاً، إلى إنتاج نصٍّ يتمُّ اختزاله في طروحاته الخاصَّة به، إنَّني أحاول أن أثري النصَّ بمزيد من القصص، سواء كانت لأناس آخرين أم لي، وكما نعلم، إنَّ القصص تذكي التأويل كثيراً، فهي تخلو من التفنيد. فكتب مثل «التراجيديا الفرنسيَّة، وهشاشة الخير، وسيرتي الذاتيَّة الفكريَّة» كلّها تندرج تحت جنس فكري يخلو من التمثلات الجدليَّة، فهي لا يمكن أن تختزل في موضوعات الطروحات الجدليَّة.

ولهذا أنت ترى أنَّني أجد مبرراً في عدم خوضي في المماحكات الفكريَّة مع نظرائي المفكّرين فيما يخصُّ كلّ ضروب الخلافات الفكريَّة. لكنَّني لست متأكّداً من أنَّ مثل هذه الخلافات الفكريَّة لم تكن كافية لتفسير الخيار الوجودي. ويبدو أنَّ مثل هذه القرارات قد تشكَّلت من خلال أحداث تاريخيَّة حدثت في الماضي، وبصورة خاصَّة، في سنوات الطفولة والمراهقة التي أثثّت بداياتي. أستطيع أن أستشعر أسلوبي في هذا الاتجاه بصورة غير مؤكَّدة. ثمَّة الكثير من الأشياء لست متأكّداً منها في هذا الصدد. ولكن حتماً كانت سنة 1944 و1963 ذات أهميَّة جوهريَّة في سيرتي الذاتيَّة؛ إذ كنت أعيش تحت سطوة الحكم الشيوعي البلغاري. أمَّا في الوقت الرَّاهن، فإنَّني أؤمن، على سبيل المثال، بأنَّ اهتمامي المبكر بمسائل الشكل والبنية، الذي دفعني إلى ترجمة نصوص الشكلانيين الروس (سنة 1965)، ثمَّ كتابة كتب مثل «الفانتازيا وبويطيقيَّة النثر»، كان متصلاً بشكل وثيق بحقيقة جوهريَّة هي أنَّ الأفكار

الجدليَّة كانت مستحيلة في الدولة الشموليَّة. فكلُّ شخص يريد أن يقول شيئاً عن الأدب لديه خيار يتيم هو خدمة الأجندات والدعاية الرسميَّة والتركيز فقط على المظاهر الشكليَّة للنصوص.

رغم أنَّني لست متأكّداً، يبدو محتملاً أنَّ تجنّبي للممحاكات الفكريَّة، ورفضي الخوض في مواجهات فكريَّة مباشرة، كان أمراً متعلقاً بالماضي الشمولي. لقد تعلمنا من نظام الحكم أنَّ أيَّ شخص يناهض الموقف الرسمي فسيكون عرضة لأن يخسر امتيازاته الاجتماعيَّة وعمله، وحقّه في العيش في مدينة معيَّنة والدراسة في جامعة معيَّنة، وفي بعض الأحايين يخسر حرّيته أو حياته. إنَّ نتائج التعبير عن موقف عدائي كانت في غاية الخطورة، وإنَّ الغالبيَّة من الناس كانوا يشعرون بأنَّ من الأفضل لهم عدم المحاولة. وبصراحة أكثر، تمَّ تخويفنا من الجهر بأفكارنا، ما ولَّد لدينا إحساساً بالتأقلم والإذعان والتنازل، أكثر من خلق روح التنافس والمواجهة الفكريَّة. من يدري؟ ربَّما كانت هذه أحد مصادر عدم اهتمامي في الخوض في سباق المماحكات والسجالات الفكريَّة التي كان الكثير من المفكّرين، ولا سيَّما الفرنسيين، معتادين عليها جدَّاً.

إنَّ هاتين الوسيلتين ليستا حكراً على الإجابة عن السؤال نفسه. ربَّما تنبجس الآراء الواعية من مصادر غير واعية، ولكنَّ هذا لا يعني أن تختزل مثل هذه الآراء أو المصادر في هاتين الوسيلتين.

*** لديَّ فضول لمعرفة آرائك حول أحداث الشغب في نوفمبر (2005) في فرنسا. هنالك عدد من التفسيرات والتأويلات التي قدّمت، وكان الدافع الجوهري هو الإسلام، والعنصريَّة، والاضطهاد الطبقي، والأزمة الدّينيَّة والعرقيَّة، وصراع الحضارات، وعودة الكبت الاستعماري، وتمظهرات ثقافة الطبقة المسحوقة عالميَّاً، وغيرها من الدوافع. ثمَّة جدل كبير حول عبارات إلين فينكيلكروت، التي مفادها أنَّ القضيَّة تتلخَّص في وجود تيَّار المحافظين وحالة عدم الرضا المصاحبة له. ما تصوُّرك لهذه الظاهرة؟ وما العواقب المتوقعة؟**

ـ في البداية، عليَّ أن أقول: إنَّني لا أمتلك معلومات مباشرة عن هذه الأحداث. لا شكَّ في أنَّ أحداث العنف لم تصل إلى مراكز المدن، ولهذا فهي لم تخترق باريس، وهي مركز وعمق لمنطقة متراميةِ الأطراف. لقد كان العنف مقتصراً جغرافيَّاً على المشاريع الإسكانيَّة في ضواحي بانلوس الباريسيَّة. إذاً جلّ ما أعرفه كان مصدره التلفزيون والصحف. وقد تشكَّلت آرائي من خلال التواصل مع الوسطاء لهذه الأحداث، من الصحفيين وموظفي العمل الاجتماعي والمدرّسين المحلّيين، والموظفين القانونيين وأفراد الشرطة. فمصدر معلوماتي الأوَّلي كان متعلّقاً بخطاب العنف في نوفمبر، وليس أحداث العنف ذاتها. ولا بدَّ من ذكر هذا لتأطير حدود ملاحظاتي.

ومن خلال هذه الخطابات، أودُّ أن أشير إلى ملاحظتين متناقضتين هما تأويلان هامشيَّان بالمناسبة، وقد أُعطِيا مصداقيَّة أكثر، خصوصاً كلّما تعمَّقنا في المشهد الواقعي لأحداث العنف. لكن ماذا لو لم يكن لهذين التصوُّرين علاقة بالحقائق التي تمَّ رصدها؟ كان أحد هذين التصوُّرين، الذي سمعت به للمرَّة الأولى في زيارة لي إلى جامعة كولومبيا في نيويورك في ديسمبر عام 2005، مفاده أنَّ هذا العنف كان ثورة مشروعة لشعب مضطهد ومظلوم من قبل المستعمر، وحكومة عنصريَّة كانت محمومة بالإسلاموفوبيا. أمَّا التصور الآخر، فقد قرأته في الصحافة الأمريكيَّة، التي اعتبرت هذه الأحداث بمثابة هجوم على فرنسا وعلى قيمها، وكبرنامج مناهض للجمهوريين، تمَّت موضعته في سياق التهديد الإسلامي الإرهابي للغرب. ثمَّة أناس انساقوا وراء هذه التفسيرات في فرنسا، أيضاً، وبشكل رئيس أولئك الذين لم يكونوا على اتصال مع ضواحي بانيلوس المتضرّرين. وهذان الموقفان يعبّران عن أحكام مناقضة لبعضها بعضاً، لكنَّهما يشتركان في أمر واحد، وهو أنَّنا نتعامل مع صراع سياسي، يبدو أنَّ أساسه عرقي وديني. وأنا شخصيَّاً، أخشى أنَّ هذين التصوُّرين هما محض فانتازيا لمؤلفين وهواجس واعية وغير واعية وآمال أكثر ممَّا هي واقع يرصد حقائق بعينها.

ولكن ما طبيعة هذه الحقيقة بالضبط؟ دعنا نبدأ ببعض الحقائق الجوهريَّة التي لا مراء فيها. ففي شهر كانون الثاني، أعلن النائب العام الحكومي لمدينة باريس أنَّ 63٪ من المعتقلين في أحداث الشغب هم من الأقليَّات، 87٪ هم فرنسيو الجنسيَّة، و50٪ ليس لديهم سجل اعتقال سابق، و50٪ لم يلتحقوا بالنظام المدرسي سابقاً. أمَّا فيما يخصُّ الدافع وراء ما قاموا به، فقد صرَّح النائب العام بأنَّه «لا وجود لادّعاءات تأثير الهويَّة أو أيَّة دلالات سياسيَّة



أو تحريض ديني أو الاستيلاء على الممتلكات». وفي الحقيقة، وفي خضمّ هذه الأحداث، كانت الأصوات الإسلاميَّة الوحيدة المسموعة هي التي تنتمي إلى أفراد متديّنين كانوا يحثون الشباب على العودة إلى بيوتهم. وحتى رئيسة جبهة اليمين الوطنيَّة، جين لي بين، التي كانت دوماً متحمّسة لإذكاء الصراع الثقافي والعرقي، كانت مجبرة على الاعتراف بهذه الحقيقة. لقد أعلن النائب العام أنَّه لم يكن متفقاً أبداً مع أولئك الذين يرون الأسباب الدينيَّة أو العرقيَّة سبباً لأحداث العنف، التي وصفها بأنَّها أشبه «باللعبة التي لم تحمل الطابع الثوري أبداً». يبدو واضحاً أنَّ فكرة صراع الحضارات لا تحدث إلّا في عقول الذين يؤمنون بهذا الصراع لا أكثر.

كيف لنا، إذاً، أن نصف ما حدث في كانون الثاني في فرنسا؟ وما الدروس المستقاة من هذه الأحداث؟ علينا أن نفرّق في البداية بين العوامل المباشرة التي أذكت أحداث العنف، وبين العوامل غير المباشرة التي كان لها أثر على هذه الأحداث على المدى الطويل. كلُّ هذه الدوافع كانت حاضرة بقوَّة، ولكنَّها لم تسفر عن النتائج نفسها، ولم تكن تدعو إلى ردود الفعل نفسها.

لقد أشعل فتيل هذه الأزمة موت شابَّين مراهقين؛ إذ تمَّ صعقهما بالكهرباء أثناء محاولتهما الهرب من الشرطة (وسواء كانت الشرطة تطاردهم أم لا، فهذا أمر ثانوي بالنسبة إلى موتهما).

ثمَّ قام وزير الداخليَّة بعد هذا بإعلانه أنَّه ينوي تنظيف المشاريع الإسكانيَّة من هؤلاء المنحطّين السفلة، ما زاد الطين بلّة. لقد كانت ردَّة فعل الأشخاص، الذين شعروا بأنَّهم مستهدفون في تصريحات الوزير، فوريَّةً. وفي استعراض للقوَّة كان يستهدف الوزير والشعب، اشتبك هؤلاء الأشخاص مع الشرطة لعدة أسابيع، ولكن دون تجاوز حدود معيَّنة؛ إذ لم تسجّل حالات وفاة من الطرفين (رغم أنَّ شخصاً توفي من خارج نطاق الاشتباك مع الشرطة)، ثمَّ تحوَّل مشهد استعراض القوَّة إلى صراع مزايدات صبيانيَّة، فصارت المسألة متعلقة بمن يستطيع أن يشعل نيراناً أكثر من الآخر، ومن يستطيع أن يحرق عدداً أكبر من السيَّارات، أو يتحدَّى الشرطة بصورة أكثر قوة ولمدَّة أطول. وقد تبع هذه الصراعات تصريح للتلفزيون بأنَّ عدد السيارات التي أُحرقت هو 140 سيارة، ما زاد الطين بلّة مرَّة أخرى. من يا ترى سيجني ثمار هذه الفوضى؟ يصاب أحدنا بالذهول وهو يراقب مواجهات استعراض العضلات الصبيانيَّة التي يقوم بها مجموعة من الصبية الذين يحاولون الحصول على الاعتراف بوجودهم والاحترام وجذب الاهتمام من قبل أقرانهم، (ويبدو أنَّ الأمر نفسه ينسحب على الوزير فيما بعد). ومن الواضح أنَّ الفتيات لم يشتركن في هذه المواجهات العنيفة. أمَّا بخصوص الصبية، فأكثر من ثلثي الشباب كانت تتراوح أعمارهم بين الثانية عشرة والثامنة عشرة، وقد كانت أعمال العنف التي قاموا بها جزءاً من استعراض العضلات الصبياني لا أكثر.

ويبدو أنَّ أشكال العنف التي طفت على السطح جديرة بالملاحظة. فهي لم تكن تعبّر عن حاجات عرقيَّة أو دينيَّة أو سياسيَّة. فعصابات هؤلاء الصبية الشباب لم تقتحم باريس حيث يعيش الأثرياء، ولم يهاجموا قاعات المدينة أو أيَّة بنايات مؤسَّساتيَّة. وبالكاد اجتازوا حدود مشاريعهم السكنيَّة. فبدل أن يصبُّوا جام غضبهم على رموز الجمهوريين الفرنسين، قاموا بذلك ضدَّ جيرانهم الذين يمثلونهم في كلّ جوانب الحياة باستثناء العمر، وقاموا بمهاجمة نظام البنى الاجتماعيَّة الذي من المفترض أنَّه يجلب لهم المصلحة. وقد قاموا بحرق السيارات في الشوارع، وأماكن اصطفاف هذه السيارات، تلك التي تعود لجيرانهم وأعمامهم وأقاربهم. وحاولوا تدمير المرافق الرياضيَّة وقاعات الاجتماعات الأخرى التي يستخدمونها. ثم أضرموا النيران في مراكز العناية النهاريَّة والمدارس التي يدرس فيها إخوتهم وأخواتهم، وأحرقوا أيضاً خدمات التوظيف الحكومي التي وجدت لخدمتهم أصلاً. كلّ هذه الأفعال هي دليل صارخ على فكرة التدمير الذاتي (حتى لو لم يلاحظ ممثلوهم هذا الأمر). لقد أحرقوا الحافلات (المتهالكة والقديمة جدًّا)، والتي تربط مشاريعهم السكنيَّة بالعالم الخارجي، ولهذا فهم وعائلاتهم ضحايا هذه الأحداث أيضاً، وليس الناس الذين يسكنون في المقاطعات الثريَّة.

وهذه ليست المرَّة الأولى التي نشهد فيها مثل هذا السلوك من التدمير الذاتي، ونحن نعرف اليوم مدى تأثير الدوافع والمسبّبات على الفرد والجماعات. إنَّ أولئك الأطفال الذين تمَّ وصم ذواتهم بصورة سلبيَّة هشّة، قد تبنَّوا هذه الصورة الذاتيَّة بصوة أبعد ممَّا كنّا نظن، وكأنّي بأحدهم يقول: «ها أنا ذا أكثر وضاعة ممَّا تظنّون». فهم لا يشعرون بأنَّهم مدينون بأيَّة صورة لهذا المجتمع الذي نبذهم، وها هم أولاء الآن يرفضونه بدورهم، بل يجدون المتعة في تدميره. قبل نحو مئة وثلاثين عاماً، كانت بعض شخصيَّات دوستويفسكي تقول: «إذا لم أتمكَّن من النجاح يوماً، فليذهب كلُّ هذا العالم إلى الهاوية». إنَّها عبارات عدميَّة بلا شك، وليست عبارات دينيَّة. إنَّ الهويَّة التي يحاول هؤلاء الصبية أن يتمثلوها ليست هويَّة عرقيَّة أصلاً. إنَّ جُلَّ اهتمامهم يكمن في تركيزهم على منطقتهم السكنيّة، والقيمة القصوى التي يدافعون عنها هي السيطرة على هذه المنطقة أمام خطر هجمات الشرطة المحليَّة. أمَّا القانون السائد، فهو قانون الأقوى، والهدف الوحيد الذي يقتاتون عليه هو الرضا الآني لبعض الرغبات البسيطة. إنَّ هذه الكراهية لهذا العالم الخارجي وسننه وقوانينه الكامنة في قطاع اجتماعي منتظم، تعكس كراهية مكبوتة للذات وحالة من الاكتئاب المزمن.

أودُّ أن أستشهد ببعض العبارات للروائي الفرنسي العظيم جيري، التي يتحدَّث من خلالها عن اندلاع أحداث عنف حدثت قبل نحو ثلاثين عاماً سنة 1975: «يشعر المراهق بعدم الأهميَّة أمام تغوُّل وتوحُّش يقهره في مجتمع غريب. إنَّه يشعر بالانكسار والعبوديَّة بسبب هذا المجتمع. فذاته، التي سحقت بشعور اللَّا أهمية والتحدي اللَّا منتهي في كلّ شأن من شؤون الحياة، قد تحوَّلت إلى «ذات» جمعيَّة؛ فالجماعة هي التي استبدلت الفرد بذاتها واختزلت وحدتها، التي تشكَّلت من خلالها مبادرة الجريمة، والتي لم يعد الفرد فيها قادراً على العودة بعدها إلى نقطة البدء، ثمَّ تصبح بعد ذلك تمظهراً لفكرة الانتماء».

نستطيع أن نرى من خلال هذا السلوك مدى أهميَّة مسألة النشأة والبناء للأطفال في مقتبل أعمارهم، فيما لو أرادوا أن ينعموا بحياة بشريَّة مكتملة. وعلى عكس ذلك، إنَّ ما تمَّ اقتراحه دون أدنى تفكير من قبل بعض منظّري ما بعد الحداثة، والجماعات المرتحلة، والمرونة، واللَّا انتماء، لم تكن بالضرورة فكرة مجدية. فالعائلات والمجتمعات ذات الأصول والعادات قد تكون قمعيَّة، ولكنَّ غيابها قد يؤدّي إلى نتائج سلبيَّة جدًّا. فهؤلاء الصبية قد سُلبوا حقهم، في مرحلة الطفولة، في التضامن والتكافل الاجتماعي، الذي يُعدُّ أمراً ضروريّاً لبناء شخصياتهم. والكثير منهم قد ولد في كنف عائلات بلا آباء، أو مع آباء قد تعرَّضوا للإهانة والازدراء في طفولتهم. وهؤلاء الأطفال ليس لديهم نموذج أخلاقي يستطيعون من خلاله تمثّل قوانين المجتمع، بسبب انشغال أمهاتهم في العمل، أو بسبب حرمانهم هم من التكافل والتضامن الاجتماعي. ومن اليوم الأوَّل في المدرسة يشعرون بالنبذ، فلديهم مشاكل لغويَّة، ولا يستطيعون أن يجدوا الأجواء الملائمة لهم للعمل بواجباتهم بهدوء في البيت. فعائلاتهم قد هاجرت إلى فرنسا، ولكنَّهم هم أنفسهم، سواء كانوا يمثلون الجيل الأوَّل أم الثاني، يعانون من البُعد عن أرض الجذور، وليس لديهم هويَّة بديلة لتلك التي يحاولون بناءها في فرنسا. وعندما يصلون سنَّ العمل، لا يجدون أحداً متحمّساً لتوظيفهم، فليس لديهم مهارات محدَّدة، وقدراتهم لا تُعدُّ موثوقة في هذا الشأن. وبهذه الصورة من

البطالة المتفشيَّة، فإنَّ مشاريع السكن قد تغوَّلت على المشهد فيما يقارب 50٪، ما دفع بهؤلاء الصبية إلى التورط في صفقات مؤقتة لبيع الحشيش وجرائم تافهة من أجل فكرة البقاء.

يبدو أنَّنا لا نستطيع التقليل من أهميَّة أثر الصور التي يروّجها مجتمعنا بصورة مهولة. فالأطفال الذين يتركون وحدهم أمام التلفزيون، الذي أعدّه مربّي الفقراء، يشاهدون ويتشرَّبون مشاهد كثيرة عن العنف الجسدي والجنسي. فالغرباء الذين يقلّدونهم ليسوا أئمَّة من القاهرة أو مغني الراب في لوس أنجلوس. والنماذج التي تشكّل مصدر إلهام لهم تتمثل في ما يشاهدونه في التلفزيون، الذي يحتوي على صور تلفزيونيَّة كثيرة يتشرَّبها هؤلاء الصبية؛ ما جعلهم لا يميّزون بين الحقيقة والخيال. فهؤلاء الأطفال يتصرَّفون، في كثير من الأحايين، تماماً كصور كاريكتوريَّة، لكنَّها صور كاريكتوريَّة تخصُّ مجتمعنا نحن. في كلّ مكان يذهبون إليه، يجدون الكثير من الإعلانات التي تحثّهم على شراء أشياء جديدة، لكنَّهم لا يملكون الوسائل لشرائها. ربَّما يكون الثراء أمراً ملحوظاً في كلّ مكان، لكنَّ هؤلاء الأطفال يعتمدون على دخل ضئيل يتمُّ تقسيمه إلى أجزاء كثيرة، وعلى مشاريع تفتقر إلى كلّ شيء، فهي عالقة بين مشاريع سكك الحديد والطرق الخارجيَّة السريعة، التي تفتقر إلى شوارع معبدة، والمحال، وتفتقر أيضاً إلى المرافق الأخرى. وفي تعليق له حول استفزاز المجتمع يقول جيري: «إنَّ هؤلاء الأطفال هم عرضة لتشرُّب مثل هذه الدعايات، ولكنَّهم دوماً محرومون من الوسائل للقيام بواجبهم. ما أدَّى إلى الانفجار الحقيقي» (لقد كان جيري على حق عندما أشار في ذلك الوقت إلى أحداث الشغب في المقاطعات الداخليَّة للأمريكان السود في الولايات المتَّحدة).

ويبدو جليَّاً أنَّ العدوان الذكوري، والعدميَّة المدمّرة للذات، ومشاعر السخط لدى الشباب بسبب الشعور باللَّا انتماء والنبذ، هي الدافع المباشر لأحداث العنف الأخيرة. ولكن هل يمكن تفسير هذه الأحداث في المقابل؟ ربَّما علينا أن نتجاوز أحداث نوفمبر لعام 2005. ونستطيع أن نبدأ ببعض الملاحظات، في محاولة منَّا لاستحضار بعض عناصر السؤال الجوهريَّة: ثمَّة صبية هاجر آباؤهم من آسيا (الصين، وفيتنام، والهند)، وقد نجحوا في الانخراط في المجتمع الفرنسي بصورة أفضل من أولئك الذين قدم أسلافهم من شمال أفريقيا والقارَّة السوداء. ربَّما كانت دوافع كثيرة وراء هذا الأمر، وباستثناء شبه جزيرة الهند الصينيَّة، كان أحد هذه الدوافع هو تغوُّل الاستعمار الفرنسي في قارة أفريقيا. إنَّ هذه التجربة التي استمرَّت قرابة قرن قد تركت جروحاً غائرة لم نشفَ منها بعد. فالمستعمَر سابقاً يتمثل صورة الدونيَّة؛ ومن ثمَّ يرفض هذه الصورة من خلال العنف، أمَّا المستعمرون السابقون فهم يستعيدون دوماً شعوراً ما بالتفوُّق والاستعلاء والرضا تجاه المستعمر ومن هنا يتولّد السلوك العنصري والعدائي من قبل ممثلي الحكومة (الذي يمثله رجال الشرطة) ومن الأفراد المدنيين (كأصحاب الممتلكات ومديري الأعمال). ومن هنا أيضاً تتولّد الممارسات العدوانيَّة والموسومة بتدمير الذات من قبل الأطفال أو الأحفاد للمستعمرين سابقاً.

وإحدى الخصائص الأخرى لهذه الشريحة من السكان مرهونة ببنية العائلة ومكانة المرأة في الأسرة الإسلاميَّة. وعلى النقيض من الاعتقاد الشائع، ليس هنالك علاقة ضروريَّة بين الإسلام وبين تبعيَّة النساء. وفي عمل ريادي للأنثرولوجيَّة الفرنسيَّة جيرمان تيليون موسوم بـ «حريم أبناء العمومة» توضح الكاتبة أنَّنا في خضم الحديث عن بنية اجتماعيَّة جاءت قبل الإسلام، وتمتدُّ جغرافيَّاً وتاريخيَّاً إلى العالم الوثني والثقافة المسيحيَّة لصقلية وكورسيكا الحديثة. وبالرّغم من هذا، إنَّ جزءاً من السكَّان المهاجرين الذين يطبّقون الإسلام قد أصبحوا عرضة للصدمة الثقافيَّة في مواجهتهم لأنماط الحياة الغربيَّة. لا شكَّ في أنَّ النساء يُضطهدن في كلّ تقاليد الشعوب، ولكنَّ الكثير من نساء المسلمين يتمُّ اختزالهنّ في بيوتهنّ من قبل أزواجهنّ. والكثير من الشباب الذين لديهم صلات وثيقة مع منظومة العادات والتقاليد عادة يقسمون النساء إلى قسمين: البكارى والعاهرات، ولهذا يحرصون كثيراً على مراقبة أخواتهم بشتَّى الوسائل. لقد ولَّد هذا التقليد أنماطاً جديدة من الإحباط.

ثمَّة فرق كارثي بين تمثيلات المرأة من منظورين جوهريين مختلفين: فالصورة الأولى هي صورة المرأة التي يتمثّلها شباب جيتو ضواحي الأطراف لمدينة باريس، حيث يتمُّ اختزال العلاقات من خلال تصعيد استعراض الفتوَّة الجسديَّة والعنف. وهذه الصورة النمطيَّة تكاد تكون مماثلة للمناطق الفقيرة في كلّ مكان، من لوس أنجلوس مروراً بأكبر المناطق في باريس، ولا علاقة للأمر بدين بعينه. والدافع وراء هذا النمط هو عدم

وجود قيمة جوهريَّة يتمثلها الناس؛ فقوَّة البطش قد حلّت محلَّ قوَّة القانون. ولدينا صورة ثانية مصدرها التراث الإسلامي، وهي متصلة بنمط الحياة لمجتمعات ريفيَّة قديمة وجدت نفسها في مواجهة مباشرة مع ظروف معيشية حداثيَّة كتلك التي في أوربا وأفريقيا وآسيا. إنَّ مثل هذا الاختزال والتسطيح في تمثيل المرأة «كاستراحة للمحاربين» من جهة، أو كنساء أسيرات ومحجَّبات من ناحية أخرى، هو الذي أنتج مثل هذه الصورة النمطيَّة المؤثرة. وهذا أيضاً هو الذي دفع بكثير من النساء من هذه المرجعيَّة الثقافيَّة نفسها إلى الإعلان جهاراً أنَّهن «لسن عاهرات ولسن خاضعات»، بحسب الشعارات التي تمَّ الترويج لها من خلال الحراك النشط في ضواحي باريس النائية.

ولما كانت جذور هذه التحدّيات ضاربة في التاريخ، من الصعب إيجاد حلول متاحة لها. لم يعد هذا العالم نتاجاً لمجتمعات متجانسة ومنعزلة عن بعضها بعضاً. لقد وجد الكثير من النساء والرجال أنفسهم منبتّين عن أوطانهم الأصليَّة، ومنخرطين في بيئات أجنبيَّة وعدائيَّة لهم، حيث يتوجَّب عليهم التعايش معها جنباً إلى جنب مع بعضهم بعضاً. لقد أصبح الاحتكاك الثقافي أمراً لا بدَّ منه. ولكنَّ فرنسا ليست معتادة على التحوُّلات التدريجيَّة، فقد استبدلت حقباً زمنيَّة من الفكر المحافظ بالتقلبات الراديكاليَّة. ورغم هذا كله، نحن ندرك أيَّ اتجاه يجب أن نسلكه لمواجهة هذه التحدّيات؛ كلّ ما يجب علينا القيام به هو خلق نسيج اجتماعي يتيح لهذه الفئة من السكَّان الذين يعيشون في هذا البلد التمتع بقدر من الثقة والاعتراف من خلال التوسّل بالنشاطات والممارسات السلميَّة. ولتحقيق هذا الهدف، تبدو مسألة إشهار الحقّ في وجه السلطان أمراً حتميَّاً. وهذا لا يعني السقوط في فخ الفانتازيا، ولا حتى الهروب من مجابهة الحقائق وجهاً لوجه. إنَّ الخطاب السياسي التصحيحي هو المسؤول عن الكثير من النفاق والجهل المتفشي. على المرء أن يكون حذراً من مهاجمة الشخص الخطأ والدفاع عن الأعداء بدلاً من الدفاع عن المعذَّبين في الأرض من الفقراء والمسحوقين. ثمَّة مخاطرة عندما نتوارى خلف قناع الهروب من الخطاب السياسي؛ لأنَّنا عندها سنقع في وحل الخطاب السياسي التسطيحي والمضلل، وسنعود بخفَّي حنين.

*** بما أنَّ الإسلام ليس سبباً في أحداث الشغب التي حدثت في نوفمبر، لكنَّه دافع جوهري في الاحتجاجات والسخط العالمي ضدّ رسومات الكرتون الدانماركيَّة. إذاً، مرَّة أخرى، وفي خضم حالة الاضطرابات التي تحدث في فرنسا، شهدنا عدداً كبيراً من الآراء والجدل حول هذه الأحداث. ما انطباعك، أوَّلاً، عن هذه الأحداث ذاتها، وثانياً، عن الجدل الذي يدور حولها؟**

ـ في الحقيقة، نحن هذه المرَّة أمام صراع له جذور ثقافيَّة؛ إذ يؤدي الإسلام فيه دوراً لا يمكن إنكاره. لقد أثار موضوع رسوم الكرتون عدداً من الأسئلة التي تحتاج إلى نوع من المعاينة سؤالاً تلو الآخر. وأنا هنا لا ألّح لتكون إجاباتي اختزاليَّة. دعنا نبدأ بتذكير أنفسنا بما حدث على أرض الواقع فعليَّاً. لقد نشرت رسومات النَّبي محمَّد في نهاية شهر أيلول/ سبتمبر 2005 في صحيفة دانماركيَّة يوميَّة بنيَّة إثبات حريَّةٍ بلا حدود للصحافة في الدانمارك. ولا بدَّ لنا من أن ننتبه إلى أهمّيَّة السياق هنا: فقد كانت حكومة الائتلاف الدانماركيَّة في حاجة إلى دعم حزب الشعب الدانماركي المشهور، الذي يمكن اختصار برنامجه بموقفه المعادي للمهاجرين، خصوصاً تجاه المهاجرين القادمين من الدول الإسلاميَّة. لقد شعر قادة المجتمعات الإسلاميَّة بالإهانة بسبب رسومات الكرتون، فقاموا بجمع 17 ألف توقيع، وقاموا بتسليم عريضة لرئيس الوزراء. ثمَّ توجَّهوا إلى سفراء البلدان الإسلاميَّة في الدانمارك، وطالبوهم بأن يتحدثوا إلى رئيس الوزراء نيابة عنهم، لكنَّه رفض مقابلتهم، مبرّراً موقفه بأنَّه لا يستطيع أن يورّط نفسه في القوانين التي تكفل حريَّة الصحافة في الدانمارك. ثمَّ قام قادة المجتمعات الإسلاميَّة بالتوجُّه إلى السلطات الدينيَّة في البلدان الإسلامية، الذين حرَّضوا ونظَّموا عدداً من المظاهرات المناهضة للرسوم. وأثناء هذه المظاهرات، تمَّ إحراق وتدمير الأعلام والمباني التي تعود إلى كثير من الدول الأوربيَّة. وقد أدَّت حملات القمع التي شنَّتها الشرطة إلى موت عشرات المتظاهرين في العديد من البلدان في آسيا وأفريقيا.

والملاحظة الأولى، التي أودُّ أن أوضحها فيما يخصُّ النتائج غير المتوقَّعة لهذه الأحداث، أنَّها بيّنت أمراً في غاية الأهميَّة، وهو أنَّنا كلنا نعيش في الدائرة نفسها، وربَّما يغريني القول إنَّنا نعيش في القرية نفسها في الوقت الراهن. من كان يتخيَّل أنَّ مادَّة ما يتمُّ نشرها في صحيفة مغمورة في كوبنهاغن قد تكون محرّضاً لأحداث شغب في نيجيريا؟ إنَّ انتشار الأخبار الفوري، والصورة التلفزيونيَّة المباشرة، بالتحديد، والتي يتمُّ تلقيها بصورة فوريَّة من

قبل الجمهور، قد غيَّرت علاقاتنا مع العالم الخارجي، وسلوك البشر بصورة راديكاليَّة موغلة في التأثير. ولا شكَّ في أنَّ لأفعالنا آثاراً كثيرة، أكثر ممَّا نتخيَّل، وقد آن الأوان لكي ندرك ونتمثل هذه الظاهرة الجديدة بكلّ تفاصيلها.

لنبدأ بمعاينة هذه الظاهرة من خلال الرؤية الدانماركيّة، وبصورة أوسع من خلال الرؤية الأوربيَّة. لا شكَّ في أنَّ مبدأ حريَّة التعبير، مع أخذ مسألة غياب الرقابة الحكوميَّة عمَّا تنشره الصحافة في الاعتبار، هو أحد أعمدة الديمقراطيَّة الليبراليَّة.

إنَّ هذه الظاهرة ليست الوحيدة في المعمورة. ويتمُّ دائماً تضييق الخناق على الحريَّة من خلال مبادىء جوهريَّة مشابهة. فعلى سبيل المثال، لو رجعنا إلى أدبيَّات التشريع في العديد من البلدان، وقلنا جهاراً نهاراً إنَّ كلّ اليهود هم مصرفيون قد علا شأنهم، وتسلقوا على ظهور الشعوب، وإنَّ العرب لصوص، والسود متحرشون جنسيَّاً، ولديهم دافعيَّة مستمرَّة للاغتصاب، فهذا القول حتماً مخالف للقانون، تماماً كمسألة تحريم تمجيد الإرهاب والنازيَّة والاغتصاب. وفي شهر شباط عام 2006 حكم على المؤرخ التجديدي ديفيد أرفينج بالسجن لمدة ثلاث سنوات في النمسا، ولم يسمح بإطلاق سراحه قبل انتهاء مدَّة السجن، بسبب تشكيكه في وجود زنازين الإعدام بواسطة الغاز في معسكر أوشفيتز النازي. وبالإضافة إلى هذا قام الأساقفة الفرنسيون بمنع نشر إعلان عُدَّ مستفزّاً لمشاعر المسيحيين.

ومثل بقيَّة القيود المفروضة على حريَّة الفرد قولاً وفعلاً، إنَّ هذه القيود تستند بصورة جوهريَّة إلى الحاجة الملحَّة لحماية الرفاه والاستقرار الاجتماعي لضمان كرامة المواطنين، وهو مطلب أساسي يتمُّ تشريعه من خلال مبدأ المساواة. وبين حقّ التصرُّف والفعل نفسه ثمَّة مسافة يحقُّ للمرء أن يخترقها فقط عندما يأخذ بالحسبان نتائج الفعل في سياق معيَّن. فعندما ندَّد الأوربيُّون بتصريح الرئيس الإيراني، الذي أعلن حقَّ إيران في تطوير برنامجها النووي، فإنَّهم قد اعترضوا على هذا التصريح، لأنَّهم ينظرون فيما وراء «حق» إيران أن تقوم بما ترغب فيه، أو أن تقوم بما قام به الآخرون، لأنَّ الأمر برمَّته يؤثّر في السلام العالمي، وهم قلقون لأنَّ المشروع النووي الإيراني أمر خطير في هذا السياق. ولهذا، كما قال البعض فيما يخصُّ حادثة رسوم الكرتون، على المرء ألَّا يلقي بأعواد ثقاب مشتعلة بجوار برميل بارود، حتى ولو لم يكن هنالك قانون يمنع هذا الفعل. يبدو لي أنَّ ما قامت به الصحيفة الدانماركيَّة كان ضرباً من الحماقة، (عدم إدراك أنَّ نشر رسومات الكرتون في السياق الراهن قد يؤدّي إلى نتائج كارثيَّة)، وأيضاً كان فعلاً مستفزّاً (ممَّا أوقع بالمجتمع المسلم لكي تجعله ردَّة فعله يبدو كمجتمع ظلامي وغير متسامح، ما يعزز من فكرة إقصائه من المجتمع الدانماركي). أمَّا فيما يخصُّ ردَّة فعل الحكومة الدانماركيَّة، فقد كانت ردَّة فعل متسرّعة. كان بإمكان الحكومة أن تمنح مساحة من الحريَّة السياسيَّة دون التوسُّل بالإجراءات القانونيَّة (مثل منع الإساءة للدّين كما كان يطالب بعض الإسلاميين). لقد كان الأجدر بالحكومة الدانماركية مقابلة هؤلاء الأفراد، وتوضيح الصيغة القانونيَّة لاحتجاجاتهم على الأقل لإظهار الاهتمام والاحترام لهم؛ لأنَّ عدداً كبيراً منهم قد شعر بالإهانة بسبب نشر رسومات الكرتون. لا بدَّ من التمييز بين الدوافع المتعدّدة للاحتجاج: فالاحتجاج ضدّ أيّ تمثيل لصورة النَّبي محمَّد هو مطلب ديني محض لم يستطع الإعلام الأوربي أن يأخذه في الاعتبار، ومن ناحية أخرى، إنَّ تصوير النَّبي محمَّد كشخص يضع على رأسه قنبلة على شكل عمامة هو ليس مجرَّد إساءة للدّين؛ بل لكلّ المسلمين، والمعنى الضمني لهذه الإساءة هو أنَّ كلَّ المسلمين إرهابيون. ولو أخذت الحكومة هذه الأمور في الاعتبار، دون التنازل عن مبادئها، فإنَّها حتماً ستحقن الدماء وستقلل من الاحتقان الجماهيري في الدانمارك.

وليس بالضرورة أن يكون مثل هذا الأمر محاولة لمأسسة الرقابة أو تقييد حريَّة النقد، ولكنَّه ببساطة محاولة لإدراك أنَّ أفعالنا الجمعيَّة تحدث في مساحة مجرَّدة، ولكن في سياق محدَّد يجب أن يؤخذ دوماً في الاعتبار. ثمَّة فرق بين انتقاد إيديولوجيَّة متغوّلة في مجتمع ما، وبين نقد جماعة مهمَّشة أو مضطهَدة: الأوَّل هو فعل شجاعة، والثاني هو فعل كراهية. ثمَّة فرق بين الاستهزاء بشخص ما أو بالآخرين، وبين القيام بالفعل نفسه من خلال رسوم مصوَّرة أو من خلال فعل الكتابة. وعلاوة على هذا، إنَّ مثل هذه المسألة فضفاضة جدّاً، ولا بدَّ من شرح مفصَّل لها؛ فعناوين الصحف الرئيسة لا تتمتَّع بالمكانة نفسها التي تتمتَّع بها المنشورات العلميَّة المتخصّصة، والأمر نفسه ينسحب على الروايات بالمقارنة مع الخطاب السياسي، والرسومات بالمقارنة مع تقارير التلفزيون. والإعلام في الوقت الحاضر يمارس سلطة كبيرة

جدًّاً، وعلى النقيض من أشكال السلطة الأخرى، هو لا ينبثق من إرادة الشعب. ولنيل الشرعيَّة لمثل هذه السلطة، كما يقول مونتيسكيو، لا بدَّ لهذه السلطة من فرض قيود على نفسها. أو ربَّما، كما بيَّن ماكس فيبر، ليس كافياً أن نمارس الفعل باسم أخلاقيَّات الإدانة، لأنَّنا في أمسّ الحاجة إلى أخلاقيَّات المسؤوليَّة، وهي ذاتها المسؤوليَّة التي تعنى بالنتائج الممكنة لأفعالنا.

ولهذا، إنَّ مكانة الأوربيين لم ترتقِ لأنَّهم لم يتخلّصوا من تبعات هذا الشأن، والصورة التي رسمها المسلمون عن أنفسهم لا تقلُّ سوءاً عن هذا. إنَّ مثل هذه المخاوف لم تكن ضربة نرد عشواء فيما يخصُّ رسومات الكرتون، ليس هنالك دين آخر غير الإسلام في الوقت الحاضر يتمُّ توظيفه لتبرير الهجمات الإرهابيَّة وجرائم القتل والاضطهاد. ولا ريب أنَّ المظاهرات ضدّ الدانمارك استندت إلى العديد من أبعاد التمايز والمقاربات التي بدت جوهريَّة للأوربيين: بين المبادىء الدينيَّة والقوانين بين بلد وآخر، وبين إرادة الحكومة وإرادة الأفراد. إنَّ تهديدات الموت التي فضحتها المظاهرات في لندن، على سبيل المثال، جاءت تحت مُسمَّى جريمة، وكانت السلطات البريطانيَّة على حقٍّ في اتخاذها الإجراءات القانونيَّة ضدَّ هؤلاء الأشخاص. لو افترضنا أنَّ المجتمعات الغربيَّة كانت في حاجة إلى التذكير بأنَّ قيمها لم تعد مثار إعجاب عالميّاً، وأنَّ لديها الكثير من الأعداء، فلا بدَّ من أن نقرَّ أنَّ هذا ما حدث فعلاً.

يبدو أنَّ السهولة التي استطاعت من خلالها بعض الجماعات المتدينة والسياسيَّة تحريض الجماهير الحاشدة للانضمام إليها، تعبّر عن حجم الإحباط والنبذ الذي تعرَّضت له فئات كثيرة من الشعب التي تعيش في هذا البلد. ولا شكَّ في أنَّ حالة السخط العام تشكَّلت بسبب الظروف الاقتصاديَّة المرعبة، والبطالة المتفشيَّة، وشحّ التعليم، وشحّ انتشار المعرفة. وقد زاد الطين بلّة الشعور التراكمي بالذلّ، الذي أدّى الغرب دوراً أساسيّاً في خلقه، وهو الشعور ذاته الذي أصبح دافعاً جوهريّاً وراء أحداث العنف. ومن الجدير بالذكر أنَّ احتلال الغرب للبلدان المسلمة مثل أفغانستان والعراق، والظلم الذي تتعرَّض له فلسطين، وصور التعذيب في سجن أبو غريب وغوانتانامو، قد عزَّزت هذا الشعور بصورة لا نظير لها. ولا أدَّعي أنَّ كلَّ أمراض ومصائب بلاد المسلمين هي بفعل عوامل خارجيَّة، أو تمَّ استيرادها من الغرب، أو أنَّ هذه الدول هي مجرَّد ضحيَّة للاستعمار الجديد.

فأنا أعتقد، على العكس من هذا، أنَّ هذه الدول وصلت إلى ما وصلت إليه كدول نامية بسبب قادتها، واللوم يقع عليهم أيضاً. ومن ناحية أخرى، أصبح القمع والظلم الذي مارسته دول الغرب خطاباً تأصيليّاً في البلاد المسلمة؛ بل أصبح من السهل على الكثيرين إيجاد كبش فداء جاهز في توصيفهم لما يحدث، ما أضفى ضبابيَّة وحالة من الغموض على الأسباب الأخرى لمثل هذه الفوضى.

إنَّ مثل هذه المقاربة بين البلدان المسلمة والديمقراطيَّات الليبراليَّة قد جعلت بعض الناس يستنتجون جزافاً أنَّ المشكلة متأصّلة في العالم الإسلامي، وهي متجذّرة في الدّين الإسلامي ذاته، وفي كتاب الإسلام المقدَّس «القرآن». وبالنسبة إليَّ، لا أستطيع قبول فكرة تأصيل واختزال أكثر من مليار مسلم، فهم كباقي الشعوب يريدون أن يعيشوا في سلام؛ إنَّهم يبحثون عن سعادتهم الشخصيَّة، وليس الجهاد أو انتصار دين على آخر. إنَّ الحتميَّة الدّينيَّة لم تعد أمراً كافياً، والمذاهب الدّينيَّة نفسها قد شرعنت الكثير من التأويلات في هذا الصدد. ومن وجهة نظري، إنَّني أعتقد بأنَّ مصدر هذا التوتّر سياسي أكثر من كونه دينيّاً؛ إنَّه متجذّر على سطح الأرض أكثر منه في السماء. وهذا لا يعني أنَّنا عاجزون عن فهم الحرب الجديدة بين الأديان، التي ينعتونها بصراع الحضارات في هذا السياق. كلّ ما في الأمر هو أنَّ أقليَّة من المتطرّفين المؤثرين والمتعصبين، الذين يشكّل هويَّتهم أنت وأنا، قد ينساقون وراء هذا الخطاب بصورة عمياء.

إذاً، ما الدروس المكتسبة من ضجَّة رسوم الكرتون الدانماركيَّة؟ ثمَّة وجهان للمسألة: أحدهما داخلي والآخر خارجي. فيما يخصُّ الدول الإسلاميَّة، يجب على الدول الأوربيَّة أن تنأى بنفسها عن تشويه النزعة السلميَّة والإنجليكانيَّة؛ فنحن لدينا الكثير من الأعداء الذين لن يتردَّدوا في استخدام القوَّة لإجبارنا على التخلّي عن قيمنا التي نتشبَّث بها. وللدفاع عن أنفسنا، لا بدَّ من أن نكون مستعدّين لاستخدام القوَّة. وفي هذه اللحظة الراهنة، عندما تكون إيران على وشك إطلاق مشروعها النووي، فإنَّ مثل هذا الأمر هو إنذار حقيقي يجب ألَّا يستهان به. ولكن يجب علينا أيضاً أن نؤكّد دوماً أنَّ مبادئنا الديمقراطيَّة ليست قناعاً مزيَّفاً نتوارى خلفه لتحقيق أطماعنا الشخصيَّة فيما يخصُّ الأرض والطاقة. يتوجَّب علينا فوراً أن نغلق السجون التي يُعذّب فيها الناس

باسم الحصانة القانونيَّة، ولا بدَّ من أن ننهي مسلسل الاحتلال العسكري بالسرعة الممكنة، وعندما نقدّم نموذجاً يُحتذى به في تطبيق العدالة والحريَّة، الأمر الذي نفتقده في الوقت الراهن، سيكون الأمر أفضل بكثير من القيام بعمليات عسكريَّة. وإذا لم نقم بهذا الأمر (ويبدو أنَّ الحكومة الأمريكيَّة لا تنوي القيام بهذا) فسنكون قد انزلقنا في وحل المصائب بأنفسنا.

ويمكن تطبيق الطريقة نفسها ذات الوجهين محليّاً. فلا تفريط ولا تنازلات عن المبادىء: فالدّين يجب ألَّا يُقحم في السياسة، وحريَّة وتعدديَّة الإعلام يجب أن تُصان كما ينبغي، ويجب الدفاع عن حقّ وحريَّة المرأة في الاختيار والكرامة. وفي الوقت ذاته، لا بدَّ لنا من أن نتجنَّب تحريض مجتمع ضدَّ الآخر، واحتقار هذه المجتمعات ومحاباة بعضها على حساب الأخرى. وعندما نجابه حالات الإقصاء بالرفض والعناد، يكون عندها أسهل علينا ممارسة التسامح مع الآخرين على أرض الواقع.

*** هل تتَّفق مع مقولة إنَّ عدم التصويت الفرنسي على دستور الاتحاد الأوربي، كما صرَّح الكثير من المراقبين، هو أمر مرهون بالمظاهرات وحوادث الشغب التي أقضَّت مضجع فرنسا في عام 2006؟ ما انطباعاتك وآراؤك المتعلقة بهذه الحوادث؟ وما رأيك بالتصويت الفرنسي على دستور الاتحاد الأوربي فيما يخصّ علاقة فرنسا بالاتحاد الأوربي؟**

ـ في شهر شباط وآذار سنة 2006، تعرَّضت المدن الرئيسة في فرنسا لفترة من القلق بعد أحداث نوفمبر عام 2005، إثر مشروع قانوني أقرَّته الحكومة للبدء بعقود عمل جديدة. وقد كانت الغاية الأساسيَّة من عقد العمل الأوَّلي هي تسهيل تسريح الموظفين، رغم وعود الحكومة بسهولة تشغيل المواطنين. وبعد مظاهرات واسعة اجتاحت البلاد، قامت الحكومة بسحب مشروع القانون. ولكن ما الاستنتاجات التي من الممكن أن يخرج بها شخص مثلي من هذه الأحداث؟ مع الأخذ في الاعتبار أنَّني لست خبيراً اقتصاديّاً، ولست باحثاً عن فرصة عمل، ولكنَّ آرائي المتعلقة بالموضوع لن تكون إفشاء للأسرار.

ولما كانت هذه الأحداث تصير ضمن صيرورة معيَّنة، يوماً تلو الآخر، أجدني متيقظاً لبعض التمظهرات المبالغ فيها لهؤلاء المتظاهرين. والسبب الأوَّل لعدم تعاطفي هو دافع شكلي. فأنا مأخوذ بالديمقراطيَّة التي تمثل القانون، ولا أحبُّ أن أرى الحكومة ترضخ لضغوطات الشارع؛ فهذا يذكّرني بالمظاهرات الفاشيَّة في فترة الحرب، التي أدَّت في النهاية إلى انهيار الديمقراطيَّة. أن تشاهد مليون متظاهر في الشارع هذا أمر مثير للإعجاب، ولكنَّني لا أنسى أنَّ هنالك عدداً من الجماهير أكثر من هؤلاء قد صوَّتوا للبرلمان ولهذه الحكومة ولبرنامجها. فقوانين الديمقراطيَّة تقتضي أن نسلّم بنتائج الانتخابات، حتى وإن كنَّا غير راضين عنها. فالديمقراطيَّة التي تمثلنا هذا اليوم هي عرضة للضغوطات المستمرَّة، أو ما يسمّيه جاك جوليارد «الديمقراطيَّة الدائمة» في الحقب اللَّاانتخابيَّة، مثل الاستفتاء على القوانين، التي غالباً ما يكون لها أثر فعَّال وحاسم على القرارات السياسيَّة.

أمَّا تحفظي الثاني، فهو متعلّق بالمنعطف الذي وصل إليه الجدل الدائر حول الموضوع نفسه. فمعدّل البطالة في فرنسا يتروح بين 10٪ إلى 25 ٪ من فئة الشباب، وتصل النسبة إلى 50٪ في المناطق الفقيرة. فالبطالة ليست مجرد كارثة اقتصاديَّة؛ إنَّها سرطان يلتهم النسيج الاجتماعي لأيّ بلد كان. يجب علينا أن نحاربه ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، ولهذا السبب لماذا لا يكون هنالك مشروع العقود الجديدة؟ لا أعلم إن كان حلّاً اقتصاديّاً قابلاً للنجاح، ولكنَّني أعتقد أنَّه من التطرُّف رفضه من حيث المبدأ. لا بدَّ من أن نطرح سؤالاً منطقيّاً، هو الذي طرحته قبل عام، فإن كان ذا فائدة كان بها، وإن كان مدمّراً، فلنسقطه. لا شكَّ في أنَّ كلَّ الأحزاب السياسيَّة تريد أن تقلل من نسبة البطالة، فالصراع ضدَّها يجب ألَّا يكون أداة للاقتتال والتحيّز ضدّ فريق معيَّن.

ثمَّة عدد مهول من الطلبة انخرطوا في هذه الاحتجاجات، ولكن تبقى مسألة عدم نضج هذه المظاهرات قضيَّة أخرى. وما لاحظته بجوار بيتي (كوني أسكن في الحي اللَّاتيني) أنَّ الأمر برمَّته يعبّر عن حاجة ملحَّة لدى الآخرين إلى المشاركة في طقوس تُعدُّ شبه إجباريَّة من قبل الأجيال الجديدة: كالاجتماعات، واعتصامات الطلبة، والمظاهرات، والاشتباك مع الشرطة. لقد تولّد لديَّ شعور بأنَّ هؤلاء الطلبة يهملون دراستهم أكثر من تحمُّسهم لفكرة الصراع السياسي. ولا بدَّ من أن نعترف بأنَّ الكثير من قطاعات نظام الجامعات الفرنسيَّة باتوا في حالة يرثى لها،

على النقيض من أنظمة التعليم النخبويَّة. أصبح الكثير من هذه القطاعات لا تشجّع طلبتها على الانخراط أكثر في دراستهم.

لقد تولّد لديَّ شعور بأنَّ ردة فعل الطلبة تعبّر عن فهم ضحل للقضايا الاقتصاديَّة؛ فمستوى تدريس الاقتصاد في الجامعات الفرنسيَّة ركيك نوعاً ما. يبدو أنَّ نقاد الإجراءات المقترحة قد نسوا أنَّ عقد العمل المنقوص أفضل من لا شيء، فقبل إعادة توزيع الثروة، لا بدَّ من الإنتاج. إنَّ غياب الرؤية الواقعيَّة قد تجسد بصورة جليَّة في الصراعات الاجتماعيَّة الأخرى أيضاً، وكأنَّ الناس لم يستوعبوا بعد أنَّ التزايد المطّرد في توقّعات الحياة الذي نشهده لما يقارب نصف قرن من الزمن قد جعل من زيادة ساعات العمل أمراً حتميَّاً، (فكما هو معروف هنالك خمس وثلاثون ساعة عمل خلال الأسبوع، أو سن التقاعد عند بلوغ الستين، على سبيل المثال).

وأخيراً، يبدو أنَّني لا أستطيع أن أتخلّص من سطوة الانطباع العام، وهو أنَّ الأشخاص الذين نسمعهم في خضم الصراعات الدائرة هم ليسوا الناس المعنيين بهذه الإجراءات، ولكنَّهم قطاعات مجتمعيَّة أخرى لم تكن أصلاً مهتمَّة بمثل هذه الإجراءات. لقد كان مشروع عقد التوظيف الأوَّلي معنيَّاً بمساعدة الصبية الذين ليست لديهم كفايات، وهم الصبية الذين شاركوا في مظاهرات نوفمبر. ولكنَّ معظم متظاهري الربيع كانوا من الطلبة، وعمومهم من الصفوف المتوسطة، وأعضاء في اتحادات تجاريَّة، والذين استقرُّوا في وظائف القطاع العام على وجه الخصوص، حيث تكون الوظيفة الرسميَّة مصدر أمان نسبي. والمفارقة أنَّ الصبية من المناطق المعدمة أو الفقيرة لا يكنُّون أيَّ شكل من أشكال العداء لمشاريع ومقترحات الحكومة (بحسب ما سمعنا).

لكنَّني، في الوقت نفسه، لا أستطيع أن اختزل أطروحتي التأويليَّة فقط لمثل هذه التحفّظات. فعلاوة على الدوافع التي عبَّر عنها المتظاهرون، ربما يسمع المرء أسباباً أكثر عمقاً بخصوص هذا الشأن. فالقضايا التي طرحت لم تقتصر فقط على الجانب الاقتصادي. فالذي أشعل فتيل الاحتجاجات الأوَّليَّة كان قرار رئيس الوزراء الذي حاول من خلاله فرض مشروع إصلاحه دون الأخذ برأي الاتحادات أو البرلمان. لقد بدا مثل ديكتاتور تنويري قادم من القرن الثامن عشر، فكان يعلم أو يعتقد أنَّه يعلم الخيار الأفضل لرعاياه من خلال إجبارهم بقبول قراراته، دون استشارتهم أو الأخذ برأيهم. وبهذا، فهو يَعدُّ الآثار الاقتصاديَّة والجدل الاجتماعي أمراً عبثيَّاً. وقد أظهرت ردود الفعل العدائيَّة المفرطة أنَّه كان مخطئاً، فالناس يتصرَّفون وكأنَّ الكرامة أكثر أهميَّة من الفوائد الاقتصاديَّة. غالباً ما يتناسى السياسيون أنَّ جوهر الماديَّات والثراء، رغم فتنته التي لا تقاوم، هو وسيلة لتحقيق حياة فضلى جديرة بالعيش، وأكثر جدوى من أيّ شيء آخر. إنَّ معايير الاقتصاد المجرَّدة من معانيها، كما نعرف في الوقت الحاضر، لا تتناسب مع رفاه السكان الحقيقي، ويجب أن تخضع فعليَّاً للمعايير الاجتماعيَّة.

وما يدفعني إلى استحضار ردود الأفعال التقليديَّة في أوربا ضدَّ السوق الرأسماليَّة المفتوحة أنَّها (دوماً يشار إليها على أنَّها تسير بصورة مجنونة). أمَّا شخص مثلي اعتاد أن يحيا جزءاً كبيراً من حياته في بلغاريا الشيوعيّة ضمن نظام اقتصادي منظم، وليس على شاكلة السوق، فقد بدا لي هذا الخيار دوغمائيَّاً: بين عالمين مختلفين من الفقر المدقع والثراء الفاحش، فلا خيار أمامك للتردُّد. لكنَّك حتماً لن تكون راضياً عن مثل هذه الملاحظة عندما تدرك أنَّ رفاه الإنسان الحقيقي ليس أمراً مرهوناً بمعدّلات النمو ومقدار الأرباح، وليس أمراً مختزلاً في الإنسان نفسه أيضاً. وفي خضم الحفاظ على فوائد الاقتصاد التنافسي، يجب على الفعل السياسي أن يسير في اتجاه تقويض آثاره السلبيَّة من خلال ممارسة الإجراءات الاجتماعيَّة الضروريَّة للصالح العام.

ولكن ما هو المستوى الذي يجب أن تطبق من خلاله مثل هذه السياسات كي تكون فعَّالة على أرض الواقع؟ والدول الأوربيَّة ليست كبيرة بما يكفي لتغيير وضعها الاقتصادي. ومن ناحية أخرى، إنَّ الاتحاد الأوربي، بين الدول الصغيرة والعالم المترامي الأطراف، يقدّم تماماً السياق الصحيح لمثل هذه التمثلات. ولكنَّ المشكلة تكمن في أنَّ الاتحاد الأوربي ليس كياناً موحَّداً بما يكفي لكي يتبنّى إجراءاتٍ مشتركةً ومتفقاً عليها بهذا الحجم. وفي واقع الأمر، تراجعت وحدة كيان الاتحاد الأوربي منذ التصويت السلبي المناهض للدستور في فرنسا وهولندا سنة 2005.

لقد تمخَّض مسلسل التصويت في فرنسا عن مفارقة جمعت

النقيضين: فغالبيَّة الأصوات كانت من اليمين المتطرّف واليسار المتطرّف. لقد بدت هذه المفارقة أمراً نشازاً، فقد بدا هؤلاء النظراء المتناقضون وهم يصطفُّون جنباً إلى جنب، كقائد تروتوسكي، أو كسكرتير للحزب الشيوعي، أو كقائد للحزب القومي، أو كرئيس لليمين المتطرّف، وهم يتظاهرون ضدَّ الدستور. فممثلو اليمين من اليمين المتطرّف ودعاة إيديولوجيَّة رهاب الأجانب لا يغيّرون مواقفهم، لكيلا يخسروا ثمار أجندتهم السياسيَّة. ولكنَّ اليسار المهيمن على اليسار ليس مناهضاً بصورة مباشرة لأوربا. لقد كان موقف هؤلاء اليساريين في الانتخابات مناهضاً للدستور، لأنَّهم أرادوا التوسُّل بمبادىء جديدة قد وقعت في معاهدات سابقة فيما يخصُّ اقتصاد السوق الحرَّة. وفي هذا السياق، ثمَّة علاقة بين مقولة «لا» في الانتخابات ضدّ الدستور والمظاهرات التي حدثت في آذار/ مارس ونيسان/ إبريل من عام 2006. كلّ ما يحتاج إليه هؤلاء لقلب التصويت هو إسقاط مواد القانون المعنيَّة، وهذا أمر ممكن وسهل، فالسياسات الاقتصاديَّة لا شأن لها بدساتير الحقوق الأساسيَّة؛ فهي ذات طبيعة تشاركيَّة ولا علاقة لها بجوهر الدستور.

لقد منحتني صورة فرنسا الراهنة انطباعاً (وأعتقد أنَّني لست الوحيد الذي تولّد لديه مثل هذا الانطباع) وهو أنَّ فرنسا أصبحت بلداً موحلاً في الركود، ومهيمناً عليه من قبل طبقة سياسيَّة ورؤية محافظة تفتقر إلى الإبداع والجرأة. فالنموذج الأوربي من المحتمل أن يحقن فرنسا بمصل جديد يبثُّ فيها روح الحياة مرَّة أخرى.

*** لماذا تعتقد أنَّ من المفيد والمهم وجود أوربا السياسيَّة؟**

ـ لأنَّ الجميع سوف يجني ثمار هذا الأمر. ومع الأخذ في الاعتبار وجود ما يزيد على 450 مليون مواطن، يستطيع الاتحاد الأوربي التوسُّل بسياسة اقتصاديَّة لا يمكن أن تمارسها دولة في الاتحاد الأوربي بمعزل عن الدول الأوربيَّة الأخرى؛ فهي قادرة على التعامل مع مشاكل مصادر الطاقة، وهي مشاكل مشتركة لدى الجميع، وقادرة على تبنّي موقف متَّفق عليه تجاه قضيَّة الهجرة، وتستطيع أيضاً تطوير مراكز أبحاث متقدّمة تستند إلى منهجيَّة تشاركيَّة بين الدول الأوربيَّة. والدول الأوربيَّة بحاجة ملحَّة إلى الاتحاد لمواجهة ومقاومة الأعداء المشتركين بصورة أكثر فعاليَّة. وحتى هذه اللحظة، تمكّن الإرهابيون من الانتقال من دولة إلى أخرى بسهولة بالغة. ما زالت المخاطر البيئيَّة تعبر الحدود بالسلاسة نفسها، فغيوم الأشعَّة النوويَّة من مفاعل تشيرنوبل ما زالت تعبر من خلال نهر الرَّاين، وأثر الاحتباس الحراري ما زال يحتفظ بالقوة نفسها في إيطاليا بالمقارنة مع الدانمارك، ورغم هذا كله، ما زالت الإجراءات الاحترازيَّة والوقائيَّة ما زالت تحت سيطرة الدول الأوربيَّة.

وفي عالم باتَ أكثر توحُّداً واتصالاً من ذي قبل، فإنَّ أوربا تستطيع أنْ تؤدّي دوراً أساسيَّاً لا تستطيع دولة أوربيَّة أن تقوم به بمعزل عن الدول الأخرى، من خلال الدفاع عن مصالحها بين دول العالم المهيمنة، ومن خلال تجسيد منظومة من المبادئ التي تمثل نموذجاً يحتذى به. وبسبب التجارب الأليمة التي رسمت تاريخ الدول الأوربيَّة في القرون الأخيرة (الاستعمار، والشموليَّة، والحروب العالميَّة)، فأوربا كلها تطمح إلى أن تصبح «قوَّة مركزيَّة» حاضرة بين الدول الأخرى للدفاع عن نفسها، ولكن من خلال ترسيخ هذه القيم الإنسانيَّة، وليس من خلال منظومة جيوشها. فشعوب أوربا لم تعد تطمح إلى مستقبل زاهر رومانسي، ولكنَّها لا تستطيع أن تقيّد نفسها بالشؤون الروتينيَّة. ومن أجل خلق محفّز حقيقي مرَّة أخرى، هم بحاجة إلى «مشروع عملاق»، مثل الدفاع عن القيم الأوربيَّة وتمثيلها بالصورة المناسبة. لقد أجهض هذا المشروع التحفيزي من خلال التصويت السلبي من قبل الفرنسيين والهولنديين ضدَّ مشروع الدستور الأوربي.

وإذا أرادت أوربا أن تكون قويَّة، فكيف يمكن لها أن تخرج من المأزق الراهن؟ نظريَّاً، لدينا عدَّة خيارات: بإمكاننا إسقاط المعاهدة الدستوريَّة، أو اقتراح بديل لها، أو من الممكن تبنّي النصّ الموجود لتمريره وجعله مقبولاً للجميع. يبدو أنَّ الحلَّ الأوَّل ليس عمليَّاً، ولا يحمل في طيَّاته أجندة مثاليَّة كالتي كان يمثلها قصر هبمتون، الذي تخلله انزياح مركزي عن الدستور نفسه إلى سلسلة من المشاريع الملموسة، التي أثبتت العكس. هو حلٌّ غير عملي لأسباب سيكولوجيَّة (مثل الافتقار إلى الحافز الجوهري الذي يجعلنا دائماً في المؤخّرة، ولهذا علينا قلب الموجة رأساً على عقب)، ولأسباب تقنيَّة أخرى. لقد شُلَّ الاتحاد الأوربي بسبب المعاهدات الحاليَّة، التي لا تناسب تكتلاً يضمُّ ما يزيد على خمس وعشرين دولة من الأعضاء. وقد تعاملت مسودة المعاهدة مع هذه المشكلة من خلال شروط عديدة فيما يخصُّ أغلبيَّة الأصوات،

وتعزيز التعاون المشترك، وتحقيق استقرار أكثر لرئاسة المجلس، وتبدو فكرة إصدار مسوَّدة نصّ جديد غير عمليَّة أيضاً، ويعود السبب الرئيس لتصويت أكثر من ست عشرة دولة لصالح هذا النص، وليس بسبب عدم صلاحيَّة النص الموجود، ولا شيء يبرّر مطالبتهم بالبدء من جديد مرَّة أخرى. علاوة على هذا، الجميع يعلم أنَّ هذا النصّ قد تمَّ التوصّل إليه من خلال التنازل، وفي واقع الأمر، لم يكن متوقعاً الحصول على نصٍّ جديد يفوز بإجماع الكل. ورغم أنَّه نصٌّ يشوبه بعض الخلل، يتيح لنا الفرصة لأن نخطو خطوة إلى الأمام بكلّ ثقة.

ولهذا ثمَّة حلٌّ واحد أمامنا، وهو تبنّي النص. ولتطبيق هذا الأمر، لا بدَّ لنا من أن نبدأ بمبدأ عدم تقديم أيَّة اقتراحات تخصُّ التصويت غير مدرجة مسبقاً في المسودة الأوليَّة، ولكنْ قليلٌ دائم خيرٌ من كثير منقطع. وإذا لم يتمّ التقيُّد بهذا، يجب أن تمنح الدول التي لم تصادق على المعاهدة الفرصة من خلال تبنّي نسخة مقتضبة من النصّ المقترح يتمُّ تقسيمه إلى أجزاء متعددة: 1- المؤسَّسات 2- الحقوق الأساسيَّة 3- الأحكام العامَّة 4- الجزء المستثنى (السياسات والوظائف) 5- الملحقات. إنَّ مثل هذا التشذيب الإجرائي يقلل من عدد صفحات المسوَّدة من 183 صفحة إلى 23 صفحة، وهذا الاختصار الإجرائي لا يمكن تبرير أهميته فقط بسبب التحفظات الفرنسيَّة أو الهولنديَّة، التي تمَّ إذكاؤها بشكل رئيس من خلال طرف ثالث، ولكن بسبب كون هذه التحفظات مرهونة ببعض الخيارات السياسيَّة التي تغيَّرت جنباً إلى جنب مع تحوُّلات الغالبيَّة الساحقة بصورة أكبر من البنية القانونيَّة التي يجب أن تكون مستقرَّة طوال الوقت. يمكن أن يمنح مثل هذا النصّ المكثف اسماً جديداً، كالمعاهدة الأساسيَّة، وكلّ بلد يسعى إلى أن يكون عضواً في الاتحاد الأوربي سيتوجَّب عليه أن يتبنَّى هذه المعاهدة. ولهذا السبب، ولأنَّه قرار يشمل المستقبل السياسي لكلّ بلد، يجب أن تصدر المعاهدة من قبل أولئك المسؤولين عن قدر البلاد السياسي، وخصوصاً البرلمان بشقَّيه الاثنين.

ولتطبيق هذا الحل، لا بدَّ أن يتبنَّاه المجلس الأوربي، ولا بدَّ أن يقوم بتأجيل موعد المصادقة النهائي حتى تشرين الثاني/ نوفمبر 2017، حتى تحين الفرصة المناسبة للتصويت عليه من قبل الحكومات. والمباشرة بتطبيق هذا القانون وعدم التسويف والمماطلة سيتيح لنا فرصة الاستفادة من الأجواء الإيجابيَّة الداعمة للاتحاد الأوربي في الكثير من البلدان. لا بدَّ أن نجني ثمار الموقف الراديكالي الداعم لأوربا، مثل موقف خوسيه لويس ثاباتيرو في إسبانيا، وأنجيلا ميركل في ألمانيا، ورومانو برودي في إيطاليا. ومن الواضح أنَّ مواقفهم جميعاً فاعلة ولها تأثير كبير جدًّاً. أضف إلى هذه القائمة موقف فرنسا، عندما نتحدَّث عن أكثر من نصف سكان أوربا[1].

ومن المهم أن نلاحظ أنَّ بعض هذه الحكومات هي مركزيَّة اليسار أو مركزيَّة اليمين، فعندما يتعلق الأمر ببناء أوربا، فإنَّ الخط الفاصل لا يختزل كثيراً بين اليسار واليمين، كما هو الأمر بين الداعمين للمركزيَّة الأوربيَّة والمناهضين بصورة متطرّفة لهذه المركزيّة، (كما وضَّحت آنفاً فيما يخصُّ فرنسا من خلال الائتلاف غير المتوقَّع بين اليسار واليمين المتطرّفين الداعمين للتصويت بـ«لا» ضدَّ مشروع الحكومات المقترح).

وعندما يتمُّ الحصول على هذه المصادقة لهذا الحل، ويتمُّ استعادة الزخم والحيويَّة الأوربيَّة، سيستعيد الاتحاد الأوربي نشاطه وحركته المعهودة من خلال الاستفادة من الأحكام والقوانين المتعلقة بالتعاون المشترك بين الحكومات الأوربيَّة على وجه الخصوص. ولو أخذنا في الاعتبار أنَّ أوربا تضمُّ ما يقارب خمساً وعشرين أو سبعاً وعشرين دولة من الأعضاء، فإنَّ هذا الحلَّ هو الطريقة الوحيدة للسير قدُماً وبخُطاً ثابتة. عندها سيجني الاتحاد الأوربي ثمار هذا الحلّ من خلال تعدّديَّة الوظائف والأغراض، وليس فقط من خلال كون الاتحاد الأوربي نواة صلبة لمجموعة من الدول نفسها، فالقطاعات التشاركيَّة بينها تبدو في غاية الفائدة والفعاليَّة. وبالمناسبة إنَّ منطقة شينغن تضم أربع عشرة دولة، بما فيها المنطقة الأوربيَّة التي تشمل اثنتي عشرة دولة، ومنطقة شينغن التي تضمُّ أربع عشرة دولة وست دول من قوى الفيلق الأوربي العسكري بشكل مباشر، وتضمُّ أيضاً خمس دول بصورة غير مباشرة، ولكنَّها مختلفة عن بعضها بعضاً كثيراً. ومن الممكن تطبيق النموذج نفسه على المعاهدات الأخرى التي تشمل الحماية الاجتماعيَّة والشراكة القانونيَّة والتنسيق المالي.

---

1. July 2007: the direction suggested here is more or less the one actually adopted by the last European summit in June 2007.

لا شكَّ أنَّ فرنسا مهتمَّة بتطوير وتنمية أوربا لتكون قوَّة سياسية فاعلة. ويبدو أنَّ الفرصة الوحيدة التي تمتلكها فرنسا كي تكون دولة مؤثرة وفاعلة على الساحة الدوليَّة تتجلَّى من خلال الاتحاد الأوربي. تستطيع فرنسا أن تكون قوَّة ضاربة في أوربا، عندما تصبح أوربا قوَّة مهيمنة ومؤثرة. ولتحقيق هذا الهدف، لا بدَّ لفرنسا من أن تثبت للأوربيين أنَّها تعمل جاهدة من أجل الصالح العام، وليس لمجرَّد مصالح ذاتيَّة. إنَّ فرنسا قادرة على إثبات هذا الموقف من خلال تقديم إشارات صريحة وواضحة، مثل السماح بنقل البرلمان الأوربي إلى بروكسل بدلاً من إبقائه في ستراسبورغ، الأمر الذي أثقل كاهل خزينة الاتحاد الأوربي من خلال المصاريف الزائدة غير الضروريَّة، دون تبجيل أو تقديس لفرنسا. وبهذا يصبح الاتحاد الأوربي أكثر تشابكاً مع مواقفه التي يدافع عنها كعضو دائم في مجلس الأمن، فهو قادر على الالتزام باستخدام الأسلحة العسكريَّة تحت تصرُّفه للحفاظ على نزاهة ووحدة المناطق الأوربيَّة بدلاً من الدفاع عن دول تحالف غير معروفة في هذا السياق (كما فعل جاك شيراك في خطبته الدفاعيَّة في كانون الثاني عام 2006).

إنَّ تعزيز فكرة الهويَّة الأوربيَّة ليس مدمّراً للهويَّات القوميَّة. أوربا ليست أمَّة قوميَّة ولن تكون. وعلى كلّ حال، إنَّ الهويتين لا تتنافران، فكلُّ فرد فينا لديه انتماءات كثيرة، سواء أدركنا هذا أم جهلناه. كلّنا لدينا هويَّة ثقافيَّة، لو أخذنا المفهوم في سياقه الأكثر اتساعاً، والذي يتبيَّن من خلاله أنَّنا اكتسبنا الكثير من مكوّنات الثقافة رغم أنوفنا: وهذا يشمل قبل كلّ شيء اللغة الأم، ومنظورنا عن العالم الذي تستبطنه هذه اللغة، والدّين (أو غيابه) وذكريات الأماكن، وعادات الرياضة والطعام، وأيضاً بعض مكوّنات الثقافة، بالمعنى الأكثر خصوصيَّة، مثل الكتب والصور والألحان. أيضاً لدينا جميعاً هويَّة قوميَّة ومدنيَّة تتشكَّل من خلال التضامن الجمعي أكثر من تمثل مشاعر مشتركة بين الجماعات. إنَّ هذه الهويَّة أسّست على قيم الترابط الاقتصادي والاجتماعي، التي تتمظهر في خزينة الدولة والضرائب، والتي تشمل أنظمة التقاعد، والتأمين الصحّي، والتعليم، والنقل، وغيرها. بالإضافة إلى هذا، كلّنا نمتلك هويَّة تستند على خياراتنا الأخلاقيَّة والسياسيَّة، فنحن ننتمي إلى مبادىء عالميَّة، بما فيها النظام الديمقراطي والقانون وحقوق الإنسان.

ومن خلال هذه المنظومة من الهويَّات الجمعيَّة، تتشكَّل الهويَّة الأوربيَّة. تنبجس الهويَّة الأوربيَّة من إقرار جوهر تعدُّديَّة القوميَّات الذي لا يمكن إنكاره ضمن كيان أحادي مستقل: أوربا. إنَّ هذه الكينونة تتشكَّل من خلال تحويل هشاشة فكرة الوحدة إلى وحدة حقيقيَّة وجوهريَّة تتمظهر من خلالها تحوُّلات الاختلاف إلى هويَّة متفرّدة. ونستطيع تحقيق هذا لو توسَّلنا بالالتزام الفاعل بقيم التعايش، والاختلاف، والمواجهة الثقافيَّة لكلّ الذين يختلفون معنا فيما يفكّرون فيه أو يشعرون به. ويمكن أيضاً تطبيق قيم التسامح وعدم الانجرار وراء غواية فعل الخير بالقوَّة، من خلال تشجيع الاقتداء بروح نقديَّة، وتعلّم «التفكير من خلال عدسات الآخرين»، كما يقول كانت.

*** إحدى الثيمات المركزيَّة في كتابك «فوضى العالم الجديد» كانت تتمثل في الشرخ الكبير بين أمريكا وأوربا. لقد أثارت هذه الثيمة جدلاً كبيراً منذ البدايات وحتى حرب العراق عام 2003. ووفقاً لكثير من المراقبين، إنَّ هذه اللحظة تُعدُّ لحظة جوهريَّة للتنمية الجيوسياسيَّة. لقد عوّل الكثيرون على أهميَّة هذه اللحظة التاريخيَّة كحدث تاريخي. ومن بين هؤلاء عبَّر بيري أندرسون عن رأيه بطريقة مختلفة نوعاً ما.**

ـ لقد كان العداء لفكرة الحرب على العراق أمراً واسع النطاق، لكنَّه لم يكن عميقاً كما ينبغي. كانت هنالك معارضة كبيرة للحرب على العراق، ولكن لم تستعر نار المظاهرات جرَّاء الحرب كما ينبغي. لقد كانت المظاهرات ضدَّ الاحتلال قليلة، ويبدو أنَّها تأرجحت بين مدّ المظاهرات العالمي، وموجة المظاهرات التي تأجَّجت بفعل الحرب في فيتنام. ولم تتمّ معاقبة الحكومة البريطانيَّة في الاستفتاءات التي جرت بعد مشاركتها أمريكا في الحرب على العراق. وكانت الحكومة الألمانيَّة تقدّم يد العون للأمريكان من خلال تزويدهم بمعلومات سريَّة عن بعض الأهداف في بغداد، وبالتعاون مع وكالة الاستخبارات الأمريكيَّة (CIA)، رغم أنَّ الحكومة الألمانيَّة عارضت الحرب على العراق في البداية. أمَّا الحكومة الفرنسيَّة، فقد دفعت ضريبة فوكوياما من خلال خداع الولايات المتحدة وإيعازها لواشنطن بالمضي قدماً في حربها الكارثيَّة دون إصدار قرار من مجلس الأمن، وقامت بالتعاون جنباً إلى جنب مع البيت الأبيض لتنصيب أنظمة حكم جديدة في هاييتي وفي لبنان. أمَّا إيران، فقد اتَّحد الجميع ضدَّها. لقد بدا أمر العداء الأوربي ضدَّ الرئاسة الحاليَّة مجرَّد لفت انتباه أكثر منه نوبة غضب.

وما زاد الطين بلَّة هو عدم الاكتراث الذي أبدته إيران للمساعي الدبلوماسيَّة التي كانت أشبه بالمجاملات الدبلوماسيَّة، بالإضافة إلى عدم احترام القانون الدولي. لقد كانت الجماهير والنخبة معاً مأخوذين بالأقنعة التي حجبت الالتزام مع الإرادة الأمريكيَّة، وجعلتهم يشعرون بالاستياء تجاه الحكومة التي تجاهلتهم. إنَّ مثل هذا النوع من المظالم هو في النهاية متعلق بالشكل أكثر من الرُّوح، ولا بدَّ من التعامل معها من خلال العودة إلى اللياقة العامَّة. إنَّ عودة كلينتون سوف تشهد بلا شك إعادة للوحدة بين العالم القديم والعالم الجديد[2].

*** كيف تفسّر وجود هذا الشرخ بين أمريكا وأوربا؟ ماذا سيترتَّب على وجود هذا الانقسام الأطلسي، في رأيك، أو ما يصطلح عليه أندرسون الفجوة الجيوسياسيَّة أو الفجوة الجيوتاريخيَّة؟ ثمَّة اقتباس للمؤرخ الهندي فيني لال أودُّ أن أضيفه إلى أطروحة أندرسون: لا بدَّ لنا من أن نعي أنَّ فكرة الاختيار والتفريق بين الأوربيين والأمريكان غير مطروحة في وعي الناس الذين جاؤوا من الدول التي استعمرت في الجنوب[3].**

وبطبيعة الحال لن يغير هذا الأمر من فحوى سؤالي الأصيل. فهو يجعل الصورة أكثر اكتمالاً من خلال حقن هذا المصل ما بعد الاستعماري والماركسي في شريان أطروحة أندرسون. وعادة ما يكون نواة مشتركة تتقاطع فيها الطروحات الماركسيَّة مع الطروحات ما بعد الاستعماريَّة: هذا الشعور الذي يتملك المرء بأنَّ أوربا وأمريكا كيانان لهما جذر واحد، والحديث عن الانقسام أو البون الكبير بين أمريكا وأوربا هو انزياح إيديولوجي، أو التفاف على حالة الانسجام التي تتمثّل في النظام الإمبريالي الرأسمالي. إنَّه انزياح مؤدلج ومعاكس تماماً لنسق السؤال الذي طرحته.

ـ إذا راقبنا الكرة الأرضيَّة من كوكب مارس، فأنا واثق بأنَّنا لن نستطيع أن نلحظ أيَّ اختلاف بين الأمريكيتين وأوربا (أو الآسيويين والأفارقة، في السياق نفسه)؛ فكلُّ هؤلاء الذين ذكرتهم هم أرضيون بالدرجة الأولى، ومن الجلي أيضاً أنَّ هنالك أناساً من الهند يرون الغرب (دعنا نقول «الشمال العالمي») كتلة موحَّدة ومنسجمة. ولا بدَّ أن أقول إنَّني أجد مثل هذه التعميمات غير مقنعة ومسطَّحة في الوقت نفسه. أعتقد أنَّه يتوجَّب على الدول التي تمَّ استعمارها مسبقاً أن تكون متيقظة لمثل هذه الاختلافات. مثلاً، الدول الاستعماريَّة القديمة، مثل بريطانيا العظمى وفرنسا، تعاني من تأنيب الضمير، الأمر الذي تفتقده الولايات المتحدة، التي كانت هي نفسها مستعمرة في السابق. قد يكون تأطير هذه الاختلافات أمراً مهمَّاً لضمان دعم كيان على حساب الآخر. ولست مقتنعاً بأنَّ «الجنوب العالمي» الذي وقع تحت نير الاحتلال يشكّل كتلة متناسقة أو متشابهة. هل هنالك أيَّة فروقات بين كوريا الجنوبية وأنجولا، أو بين الهند وكينيا؟

ولو وسَّعنا نطاق المقاربات، فإنَّ الولايات المتحدة الأمريكيَّة والاتحاد الأوربي يشتركان في منظومة كاملة من المصالح والقيم، فليس هنالك سبب مقنع لتجاهلها بصمت. وعلاوة على هذا، ثمَّة دول من تحالفات أخرى تنضمُّ إلى كتلة الولايات المتحدة والاتحاد الأوربي مثل اليابان، وأمريكا اللاتينيَّة، وروسيا. فكلُّ الدول هنا تشترك في أهميَّة منع أيّ أفعال من تنظيمات لا تنتمي إلى دول معيَّنة تحت مظلّة الإرهاب. فمشروع التوسُّع النووي هو خطر كبير على الإنسانيَّة؛ فكلما قلَّ امتلاك الدول للقنابل النوويَّة، كان الوضع العام أفضل لنا جميعاً. ولا شكَّ في أنَّ السلام والاستقلال هما خيار أفضل من الحرب الأهليَّة أو الاحتلال من قبل جيش أجنبي.

إنَّ وجود ردود فعل بهذا المستوى متشابهة لا يمكن أن يحجب وجود اختلافات مركزيَّة. ولكي نلزم أنفسنا أكثر بقضيَّة السياسة الأجنبيَّة، فهذه الدول جيَّشت نفسها للحرب دفاعاً عن مصالحها (ليس الدفاع عن مبادىء العدالة وقيم العدالة فحسب، كما يزعمون أحياناً)، لكنَّ الولايات المتحدة الأمريكيَّة تتبنَّى سياسة إمبرياليَّة بشكل منهجي واضح. وأعني بهذا أنَّ الولايات المتحدة قد صرَّحت بأنَّ مصالحها في خطر في كلّ أرجاء المعمورة، وهي تَعدّ الدفاع عن نفسها من خلال القوَّة العسكريَّة أمراً مشروعاً. وبطبيعة الحال وقع الأوربيون في فخ الغواية نفسها في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ولكنَّهم تخلَّوا عنها منذ بدايات دعم بريطانيا غير المشروط لأمريكا، الأمر الذي

2. Perry Anderson, “Inside Man”, The Nation, www.thenation.com/doc/20060424/anderson

3. Vinay Lal, «The Beginning of a History», www.opendemocracy.net/democracy-fukuyama/beginnin _3585. jsp

يُعدُّ دليلاً على الخنوع أكثر من كونه دليل هيمنة أو سلطة. من الممكن تفسير الموقف الأوربي أكثر من اعتباره أمراً مرهوناً بمبدأ أخلاقي، وخصوصاً لو أخذنا في الاعتبار موقف أوربا في الماضي ومآلات هذا الموقف. إنَّ موقف أوربا يتلخَّص في اهتمامها البراغماتي بمصالحها؛ ولكنَّ الأوربيين كانوا على قناعة تامَّة بأنَّ احتلال العراق سوف يزيد من خطر الإرهاب بدلاً من مواجهته وتقويضه، (وبالفعل كانوا على حق).

إنَّ شعارات «أوربا» هي أقنعة وظيفتها حجب حجم التباين الكبير والاختلاف بين الشعوب وحكوماتها، وبين الحكومات المختلفة. وفي حين أنَّ السواد الأعظم من الناس في أوربا يناهضون الحرب، تدعم بعض الحكومات، كما هو الحال في إسبانيا وإيطاليا وبريطانيا وبولندا، التدخُّل الأمريكي في العراق. ثمَّة خطر كبير ينبجس من هذا الصدع الكبير في الدول الديمقراطيَّة، حيث تخضع الحكومات رسميَّاً لقانون الانتخاب بشكل دوري، وقد شهدنا مثل هذه الحكومات الداعمة للحرب تخسر حروبها المتتالية في الانتخابات المحليَّة من خلال معارضتها للحرب، كما حدث في إسبانيا وإيطاليا. لقد قدَّم توني بلير استقالته مؤخَّراً بسبب الضغط الذي مورس ضدَّه من قبل حزبه، وكان الانتقاد الأساسي ضدَّه متمثلاً في انصياعه الأعمى لسياسات الولايات المتحدة الخارجيَّة. أمَّا موقف بولندا فقد كان مختلفاً نوعاً ما؛ لقد كان الولاء لأمريكا وسيلة للبولنديين لحماية أنفسهم ضدَّ أيَّة محاولة تدخُّل من جهة جارتها الكبرى، روسيا، ولأنَّ ذكريات التوغّل الروسي في الماضي ما زالت حاضرة بصورة مؤلمة جدَّاً. ولكنَّ الشعب البولندي كان معادياً للحرب، تماماً كالطليان والإسبان. والسبب الجوهري الذي منع الفرنسيين من تنظيم مظاهرات ضدَّ الحرب كان مقروناً بموقف فرنسا من حكومتها، ولأنَّ الفرنسيين كانوا يشكّكون في أثر المظاهرات الشعبيَّة في الباستيل أو البيت الأبيض.

وفي هذا السياق، إنَّ الأوربيين يلومون الأمريكان على هذه الحرب؛ لأنَّ الأمريكان يؤمنون بالقوَّة العسكريَّة وسيلةً أحاديَّة لتحقيق الأهداف، وهكذا يكون الإرهاب أو محاربة الإرهاب هدفاً مشروعاً. وأنا أعتبر قصف خلايا القاعدة الأساسيَّة في أفغانستان فعلاً دفاعيَّاً مشروعاً من قبل الولايات المتحدة. ولكنَّ تدخّل الولايات المتحدة في العراق تحت غطاء محاربة الإرهاب كان أمراً مستفزَّاً ومثيراً للغضب، وما زلت مدهوشاً لأنَّ السواد الأعظم من الشعب الأمريكي لا يدركون هذا الأمر. أوَّلاً: لقد أصبح الكذب المتعمّد أمراً شائعاً ووسيلة لاتخاذ القرارات (كما هو الحال مع الدول الشموليَّة)، وثانياً: قامت الإدارة الأمريكيَّة بنقض وعودها. فقد تجلّت سياسات ما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر في تأصيل خطر موقف الأشخاص الذين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم ضحايا الماضي (في مثل هذه الحالة، نحن نتحدَّث عن ضحايا وأهداف الهجمات الإرهابيَّة) الأمر الذي منح هؤلاء الأشخاص الحق في تجاهل القوانين والأعراف ومبادىء العدالة الإنسانيَّة. تماماً كما أدى معسكر أوشفيتز النازي للإبادة الجماعيَّة لليهود دوراً كبيراً في خدمة إسرائيل لتبرير جرائمها ضدّ جيرانها العرب، الأمر نفسه ينسحب على تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر، التي أعفت حكومة الولايات المتحدة الأمريكيَّة من مراقبة المواثيق والمعاهدات الدوليَّة بالإضافة إلى تبريرها جرائم التعذيب في سجن أبو غريب وغوانتانامو. لا شكَّ في أنّ ردَّة فعل بهذا الشكل هي أمر في غاية الخطورة؛ فعلى المرء ألَّا ينسى أنَّ مسلسل الإهانات قد يتحوَّل إلى مصدر خصب للعنف والتطرُّف. وهذا الأمر ينسحب بالدرجة نفسها على الدول الكبرى والصغرى.

لا يتوقع الأوربيُّون من الجميع أن يذعنوا لسطوة القوَّة، فهم أنفسهم ضحايا الهجمات الإرهابيَّة بصورة أكثر فظاعة وتكراراً من الأمريكان، كما شهدنا مؤخَّراً في مدريد ولندن وقبل هذا في باريس وبرلين. لكنَّهم يعتقدون أنَّ تفجيرات أفغانستان كانت استثناء، وليست القاعدة؛ فنادراً ما تقوم حكومة بحماية الإرهابيين كما فعلت حكومة كابل. لكن ماذا نحتاج في الوقت المتبقي؟ كما يظنُّ البعض، هو العمل البوليسي فيما يخصُّ الاختراق الأمني، التنصت على المكالمات الهاتفيَّة، تجميد الأموال وإجراءات التعقّب الأمني، التي يندر أن تندرج تحت مسمَّى الحرب. ولكن ما نحتاج إليه بصورة جوهريَّة وأصيلة، بغض النظر عن التعامل بصورة مباشرة مع أعراض الأزمة، هو التطرُّق فعليَّاً إلى كلّ ما يشرعن الإرهاب سيكولوجيَّاً: احتلال فلسطين مضى عليه زمن طويل، واحتلال بعض الدول الإسلامية مثل العراق وأفغانستان.

لا بدَّ من أخذ موضوع الإرهاب بجديَّة بالغة، ليس لمجرَّد أنَّ جرائم الإرهاب تشكّل خطراً حقيقيَّاً على العالم، حيث جعل التقدُّم التكنولوجي من الفعل الإرهابي أمراً أكثر سهولة.

يجب علينا أن نولي اهتماماً بصورة أكبر فيما يخصُّ الآثار الكارثيَّة والخطيرة للإرهاب على أنماط تفكيرنا نحن. فقد بدأنا بالنظر إلى العالم بصورة مختزلة من خلال مصطلحات الخير والشر، والأصدقاء والأعداء، ورؤية كلّ فرد مسلم باعتباره خطراً محدقاً. لا شكَّ في أنَّ الخطر موجود، لكنَّ هذا لا يبرّر القيام بكلّ شيء أو أيّ شيء كمجرَّد ردَّة فعل. يجب علينا ألّا نتصرَّف كما فعل الفاشيوُّن، في حقبة بين الحرب العالميَّة الأولى والثانية، إذ استولوا على السلطة وفرضوا هيمنتهم على عقول الناس من خلال التلويح بالخطر البلشفي، تماماً كما فعل السيناتور مكارثي في الخمسينيات (حتى لو كان الجواسيس الرّوس حقيقة على أرض الواقع). ولأنَّ المخاطر واقعيَّة وحقيقيَّة، يجب علينا أن نتحلّى بقدر من الفطنة ومقاومة موجات الخوف المتكرّرة. إنَّها مهمَّة المثقفين والأكاديميين، على وجه الخصوص، الذين تقتضي مهنتهم المضي قدُماً ومحاولة الاقتراب من الحقيقة قدر المستطاع: ولا شك أنَّ إطلاق النار على الناس كلّما أشعل أحدهم سيجاراً لن يسمن ولن يغني من جوع.

إنَّ الحرب على لبنان التي شنَّت في صيف عام 2006 قد أماطت اللثام عن الفرق المنهجي بين الأوربيين (باستثناء بريطانيا العظمى) والولايات المتحدة. ومن المعروف أنَّ الولايات المتحدة قد منحت التدخُّل الإسرائيلي دعماً غير مشروط، فكان محاولة أخرى لحلّ أزمة سياسيَّة من خلال استخدام القوَّة المتوحّشة، التي تجلّت من خلال القصف المستمر. إنَّ هذا التدخّل لم يكلل، كما نعلم، بالنجاح. من حق إسرائيل أن تطالب بحقّ القرى والمدنيين في عدم التعرُّض لأيّ هجوم. ولكن ألا يوجد أيَّة وسيلة أخرى لتحقيق مثل هذا الهدف؟ أليس من المفيد للجميع إنهاء الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية والجولان وغيرها، وإنهاء التدخّل العسكري، وإنهاء الاستمرار في عمليَّات الاعتقال وسجنها لأعدائها؟ لقد طالب الاتحاد الأوربي مراراً وبإصرار بإيقاف القصف الإسرائيلي في لبنان. وبعد توقيع الهدنة بين الطرفين، أرسلت إسرائيل وفداً للسلام في هذه المنطقة. يبدو أنَّ ممثلي هذا الوفد مؤمنون بأنَّ تسوية الصراع السياسي لا يمكن أن تتحقّق فقط وبصورة دائمة باستخدام الخيار العسكري.

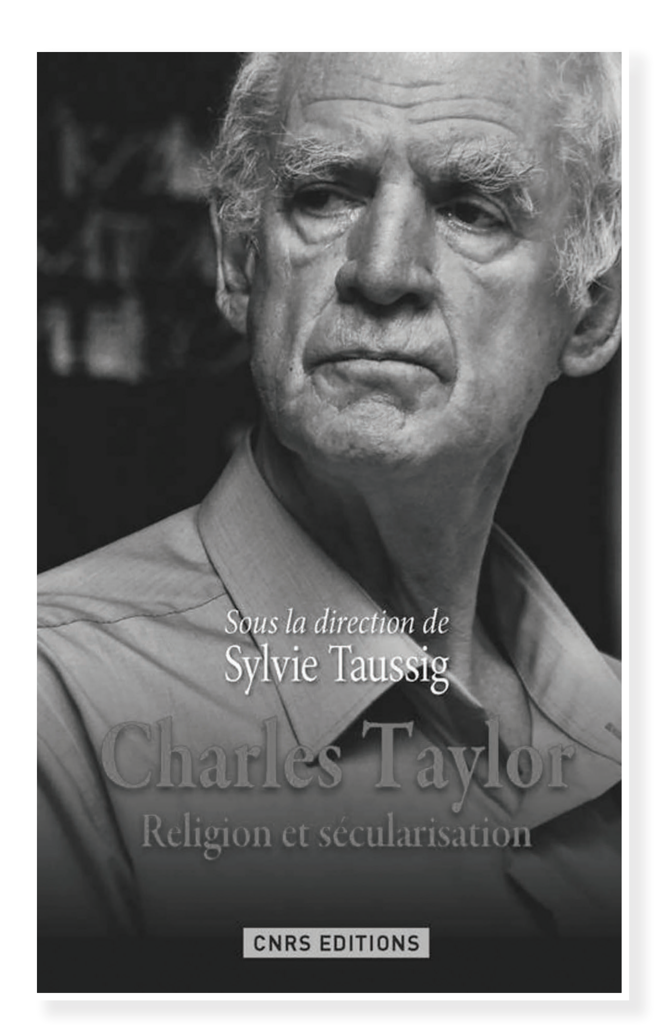
وسواء كان هذا الشرخ الأطلسي قد اتَّسع أو ضاق، الأمر برمَّته يعتمد على السياسة الأمريكيَّة الخارجيَّة في المستقبل، ويعتمد أيضاً على بناء كيان أوربي أكثر اتساقاً وانسجاماً. فالاتحاد الأوربي يحتاج إلى استقلاليَّة عسكريَّة، ولا بدَّ للولايات المتحدة من أن تأخذ في الاعتبار مصالح الدول الأخرى. أفضّل أن أعيش في عالم متعدّد الهويَّات على أن أعيش في عالم موحَّد، وهذا ليس مجرَّد مزاج تفضيلي؛ أعتقد أنَّها مصلحة عامَّة أصيلة. فالسلطة تكتسب شرعيَّتها من أسلوب ممارستها، ومن خلال الاعتراف بعيوبها.

Todorov, CRITCAL INQUIRY “Moving Targets: An interview By Danny Postel”, University of Chicago press, 34: 2 (2008), pp. 249 to 273.

For Use In: Arabic language translation by Tayseer Abu Odeh for publication by Mominoun without Borders Foundation in December 2017. Reference: 00495310563, ISBN: 1282



2018
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
صدر حديثا
للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com
محمد جديدي
الترجمة
رؤية فلسفية



شارلز تايلور وسوسيولوجيا العلمنة*

(قراءة في كتاب العصر المعلمن**)

فيليب بورتييه***
ترجمة: حاتم أمزيل****

يُعدُّ مفهوم العلمنة (la sécularisation) واحداً من المفاهيم المحوريَّة في علم اجتماع الأديان، فقد بَلغ التفكير في العلاقة الإشكاليَّة بين الحداثة والدّين درجة من النضج بفضله، وبفضل مختلف التأويلات التي نشأت انطلاقاً منه. برزت الكلمة أوَّل الأمر بدلالة قانونيَّة في مرحلة احتدام التمايز بين المجال الدّيني والمجال الدّنيوي؛ أي إبَّان نهاية العصر الوسيط. كان اللفظ يعني حينذاك نقلَ حيازة مِلكيةٍ من مؤسَّسة دينيَّة إلى أخرى مدنيَّة. كما أطلِق المصطلح على إجراء قانوني كنسي يتمُّ بمقتضاه إخراج رجل دين من النظام الكنسي، أو «إنزاله» إلى مرتبة المؤمن العادي (laïc). بعد فترة، عاد معجم الثورة الفرنسيَّة إلى هذا المتن القانوني القديم، واستخدم المشرِّع اللفظ في تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1789 للإشارة إلى عمليَّة تحويل ممتلكات الكنيسة إلى صفة «مِلكيَّة وطنيَّة» بغرض بيعها. ثمَّ أعيد استخدامه بين سنتي 1791–1792 في نظام الكنيسة الدستوريَّة المحدث آنذاك، للدلالة على عمليَّة استبعاد بعض الكهنة إثر رفضهم هذا النظام الذي أضحى منذ ذاك الزمن بمثابة الدستور المدني لرجال الدّين. وقد تولّدت عن اللفظ دلالات في الحقل الفلسفي. ورغم تفضيل هيغل لفظ: (verweltlichung) "mondanisation"، استَخدمَ مفهوم العلمنة (Säkularisierung) بدلالة خاصَّة؛ حيث دلَّ المفهوم في استعمال الفيلسوف الألماني على سيرورة التجاوز الخاصَّة التي حققها المجتمع الحديث، من خلال «الانفصال» عن الماضي المسيحي و«استلهامه» في الآن نفسه. أمَّا باقي المفكّرين الذين جاؤوا بعده، وخصوصاً فويرباخ وماركس ونيتشه، فقد استخدموا المفهوم نفسه، لكن بدلالة لا تتطابق مع الاستخدام الهيجلي. وبالعودة إلى نصوصهم نجد مفهوم العلمنة يحيل على اندثار المرجعيَّة المسيحيَّة من حياتنا[1]. كما اتخذ جول فيري (Jules

*- Philippe Portier, «Charles Taylor et la sociologie de la sécularisation», in Sylvie Taussig (dir.), Charles Taylor, Religion et sécularisation, CNRS Eds., Paris, 2014, pp. 83- 111.

** Charles Taylor, L'Age séculier, Paris, Le Seuil, 2011.

*** فيليب بورتييه: أستاذ «تاريخ وسوسيولوجيا العلمانيّات» في السوربون، ومدير مجموعة البحث في «المجتمعات والأديان والعلمانيّات» في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعيَّة.

**** كاتب ومترجم من المغرب.

1- عاد المفهوم إلى الظهور مع كارل شميت (Carl Schmitt) في فترة ما بين

Ferry) المسار نفسه حين أكّد الحاجة إلى «علمنة المدرسة» في خطابه الشهير بتاريخ 23 كانون الأول/ ديسمبر 1880، مُطالِباً بالسير على هدي كلٍّ من ديكارت وبيكون في «علمنة المعرفة الإنسانيَّة»، وعلى منوال علمنة «السلطة المدنيَّة» في الثورة الفرنسيَّة.

بَلَغ مفهوم العلمنة في وقت لاحق درجة العلميَّة. والشاهد على هذا اعتماد علم اجتماع الأديان على المفهوم كنموذج تأويلي أساسي ابتداءً من السنوات التي تلت عام 1950. ربَّما تعجَّل علماء الاجتماع إبَّان هذه الفترة في اعتماد فكر إميل دوركايم وماكس فيبر في استخدامهم مفهوم العلمنة بمعنى سيرورة التخلص التدريجي من الاعتقاد، حيث نظروا إلى تاريخ الحداثة وفق معادلة اقتصاديَّة تقول بتوسُّع العقلانيَّة على حساب تلاشي الاعتقاد. هذا ما نجده لدى براين ويلسون (Bryan Wilson)، الذي تبنَّى منذ عام 1966 الرأي الشائع آنذاك، واصفاً في كتابه الدّين والمجتمع العلماني الزمنَ المعاصر بعالَمٍ «فَقدت فيه الأفكار والممارسات والمؤسَّسات الدينيَّة أهمّيتها الاجتماعيَّة»[2]، سواء من حيث تنظيم الوجود الفردي أم من حيث تدبير حياة المجموعات السياسيَّة. ومازال هذا التصوُّر الذي يتبنَّى وجهة نظر قائمة على فكرة التصفية يدعم أساس العديد من الأعمال ذات القيمة والأهمّيَّة في هذا المجال.

أمَّا فيما يخصُّ وجهة نظر شارلز تايلور، فلا بدَّ من التذكير بداية بأنَّ انشغال هذا المفكّر بالمعطى الدّيني ليس وليد اليوم، فقد بدأ اهتمامه قبل كتاب العصر المعلمن (L'Age séculier) بالعلوم الاجتماعيَّة التي تتخذ من هذا المعطى موضوعاً لها. يشهد على هذا الأمر لائحة مؤلفاته. ولإثبات ما نقول سنركّز على ثلاثة مؤلفات أساسيَّة: الكتاب الأوَّل منابع الأنا[3](les sources du moi)، وهو عبارة عن وصف لعمليَّة تاريخ التكوين. قام تايلور في هذا الكتاب بمقاربة الحداثة باعتبارها نظاماً يمتلك «مرجعيَّة ذاتيَّة» نابعاً من سيادة الوعي الذاتي، وهو وعي مستقل عن التبعيَّة الدينيَّة. ولرسم إطار هذه الحداثة، عاد تايلور لإبراز مسار ما يسمّيه متخيل «البشريَّة الاستثنائيَّة». وقد فرض هذا المسار التحليلي على المفكّر الرجوع بتحقيقاته إلى العصر اليوناني القديم لكشف الحجاب عن اللحظات الأساسيَّة التي ساهمت في بناء مُتَخيَّل وضع أعمدته ديكارت ولوك، وأعلنت عنه الأفكار السابقة على هذين الفيلسوفين، وخصوصاً البروتستانتيَّة، وبشكل من الأشكال مساهمات القدّيس أوغسطين، مجسّدة في تركيزه على الخاصيَّة المركزيَّة للجوانب الباطنيَّة. كما نبَّه الفيلسوف الكَنَدي إلى أنَّ خلق هذا النموذج الأنثروبولوجي ارتبط بتوسُّع العقلانيَّة الأداتية، الأمر الذي حرَّك ردَّ فِعل فلسفاتِ الحساسيَّة ممثَّلةً في النزعة الرومانسيَّة على وجه الخصوص.

أثار كتاب آخر الانتباه إلى مسألة ذات صلة بالموضوع، عنونه تايلور: قلق الحداثة[4] (Le Malaise de la modernité) ، وفيه يلاحظ المؤلف ظهور خاصيَّة مميزة للنظام الجديد مكَّنت من «أرباح لا تحصى»، وتكمن هذه الخاصيَّة في تخلّص الناس من الولاء للقانون المقدَّس؛ لأنَّه لم يعد هذا الولاء أمراً واجباً، حيث سُمح للجميع بالتعبير عن آرائهم وبترتيب ممارساتهم في هذا النظام بحريَّة، وبذلك تحوَّل الحقّ في «الأصالة» الذاتيَّة إلى واقع معاش. لكن لا بدَّ من الإشارة إلى أمر آخر حدث بالتوازي مع هذا التحوُّل، وهو أنَّ «هاجس الوسائل» غلب على العالَم الجديد بعدما تميَّز العصر السابق بـ«قلق الغايات». وقد اكتملت صورة العالَم الحديث هذه بفضل القيمة التي مُنحت للنجاعة التجاريَّة والتقنيَّة، كما كان تخاذل السلطة السياسيَّة عاملاً مكملاً لهذا المنحى بفعل تخلّيها عن وظيفتها التوجيهيَّة والتنظيميَّة. هكذا

الحربين، في صورة مختلفة قليلاً، لكي يشير إلى سيرورة تهميش المعطى الدّيني المتوازية مع الارتباط المفهومي للحداثة بالسّجل الكاثوليكي، في الآن نفسه: «المفاهيم الحديثة في حقيقتها، مقولات لاهوتيَّة معلمنة». انظر:

- Jean-Claude Monod, La Querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg, Paris, Vrin, 2002.

2- Bryan Wilson, Religion and secular Society. A Sociological Comment, London, C. A. Watts and Co, 1966.

3- Charles Taylor, Source of the Self: The making of the Modern Identity, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Trad. Fr. Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne, Paris, Le Seuil, 1998.

4- Id., the Malaise of Modernity, Toronto, Anansi, 1991. Trad. Fr. : Le Malaise de la modernité, Paris, Le Cerf, 2002.

يخلص تايلور إلى أنَّ نمط وجود الكائنات البشريَّة لم يبقَ بمنأى عن هذه التحوُّلات الجارية، فرغم تمتّع الأفراد بالحقّ في إثراء تجربة بحثهم عن ذواتهم، إلّا أنّهم لم يتمكّنوا من إنجاز هذا العمل بمنأى عمّا سمّاه ماكس فيبر: «قفص الحديد».

أمّا في كتاب تنوُّع الخبرة الدّينيَّة اليوم[5] (La Diversité de l'expérience relgieuse aujourd'hui)، فقد حاول تايلور فحص جواب أعلنه أصحاب علم الاجتماع التنبّؤي يقول بـ«موت الاعتقاد». في مقابل هذا الجواب يُنبِّهنا مؤلفنا إلى واقع مغاير، ففي عالم تميّز بـ«اختفاء الغايات» وبـ«فقدان المعاني العليا لقدرتها على التعبير»[6]، ها إنَّ الله ينبعث من جديد. لا كضامن لقانون موضوعي متعالٍ يدعو الكائنات للخضوع والطاعة، ولكنَّ الله انبعث، كما رآه وليام جيمس في أوائل القرن العشرين، «كائناً» يثير «الانطباعات» و«المشاعر» ويحرّك «الأعمال» الفرديَّة. ويضيف تايلور: إنَّ الطريقة الجديدة في الاعتقاد جاءت منسجمة تماماً مع الأولويَّة التي تحتلها النزعة الذاتيَّة في الزمن المعاصر، لأنَّها تقيم العلاقة بالإله على «أساس شخصيّ»: إنَّها تسمح للكائنات البشريَّة بالاستناد إلى تجربة روحيَّة تلبّي رغبتهم في الاكتمال في زمن انحراف الحداثة، دون إخضاعهم لتعاليم مؤسَّسة آيلة للسقوط.

بعد هذه المؤلفات، شدَّ شارلز تايلور عناصر التحليل السابق إلى مضامين أخرى في إطار نظريَّة عامَّة في العلمنة، وضمَّن كلَّ هذا كتابه: العصر المعلمن (L'Age séculier). وبذلك استقرَّ عمله في قلب الميدان المعاصر لعلوم اجتماع الأديان.

يتحرَّك في الفضاء الفكري حاليَّاً قطبان رئيسيَّان: يتمحور الأوَّل حول النظريَّة «الأرثوذكسيَّة»[7]، ويعتمد أنصارها، وهم ورثة البحوث المنجزة سنوات 1950–1960، على براديايم الاختفاء، ويقوم هذا البراديايم على أطروحة أساسيَّة مفادها أنَّ تقدُّم الحداثة المطرد يؤدي حتماً إلى اختفاء الدّين. بينما يستند أنصار القطب الثاني (سنوات 1980–1990) على النظريَّة «التعديليَّة»، ويجتمعون وراء براديايم التحوُّل. ويتأسَّس مضمون هذا البراديايم على نفي الترابط السببي بين انتشار العقلانيَّة وتهدّم الإيمان بالله، وغاية ما يساهم به هذا الانتشار، في نظر المشتغلين بهذا البراديايم، هو تحويل شروط ممارسة الإيمان. يمكننا تخمين الموقع الذي ارتضاه لنفسه صاحب كتاب (العصر المعلمن) في هذا الخلاف، فمن خلال إشارته إلى ويليام جيمس سنعرف أنَّه يقف بتميّزه النظري وحسّه النضالي إلى جانب أصحاب التيَّار الثاني.

قبل البدء في عرض هذا الموقف النظري، لا بَّد من التنبيه إلى أمرين: أوَّلهما اصطلاحي والثاني جغرافي. على المستوى الاصطلاحي، يستخدم تايلور كلمة «دين» في دلالة «جوهرانيَّة»، ويقصد بالدّين بناءات المعنى التي يقرّر الأفراد بواسطتها الدخول في «علاقة مع واقع متعالٍ أو فوق طبيعي»[8]. وعلى المستوى الجغرافي، ينحصر بحث شارلز تايلور حول التاريخ الاجتماعي للعلمنة في فضاء أوربا وأمريكا الشماليَّة. قد يشمل المسح البحثي معلومات تخصُّ عناصر من الثقافة الآسيويَّة أو العالم العربي والإسلامي، لكنَّها نادرة.

دحض نظريَّة العلمنة الأرثوذكسيَّة

سبقت الإشارة إلى أنَّ نظريَّة العلمنة «الأرثوذكسيَّة» كانت هي السائدة في العقد الممتد بين 1960 و1970 [9]، وكانت مدعومة من قبل مؤلفين أمثال: بريان ويلسون، وبيتر برغر (Peter Berger)، وكاريل دوبيلار (Karel Dobbelaere). لكنَّ نقطة

5- La Diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui, Montréal, Bellarmin, 2003.

6- Id., Varieties of Religion Today. William James Revisited, Cambridge, Harvard University Press, 2004, p. 64.

7ـ نعيد هنا استخدام عبارة مأخوذة عن:

- Steve Bruce et Roy Wallis, «Secularization: the Orthodox Model», in Steve Bruce (dir.), Religion and Modernization, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 10 s.

8- Charles Taylor, L'Age séculier, Paris, Le Seuil, 2011, p. 37, 45, 735.

- نشير إلى هذا المصدر بـ AS فيما يأتي من إحالات.

9 - يميّز صاحب المقال بين السنوات التي أنجزت فيها بحوث النزعة الأرثوذكسيَّة وسنوات انتشارها، لهذا ليس هناك تناقض في التحقيب الزمني كما قد يبدو من القراءة الأوَّليَّة [المترجم].

استرعت انتباه المتتبّعين هي عبارة عن مفارقة هيمنت على المناخ العلمي بأكمله آنذاك. تمثلت المفارقة في كون العاملين في مجال بحثي بأكمله استمرُّوا في أبحاثهم وتساؤلاتهم حول موضوع يقولون إنَّه اختفى، وهم يشيرون إلى انخفاض ملموس على مستوى نمطٍ معيَّن من الممارسات في العالم الغربي[10]. هذا التقليد في تحليل واقع المجتمعات الحديثة -وإن أصبح أقلَّ حدَّة في يوم الناس هذا- لم يندثر تماماً. وبينما يستمرُّ تيّار فكري في تكريس هذا النموذج، يتحلّق أصحابه حول عالم الاجتماع البريطاني ستيف بروس (Steve Bruce)، واصل صاحب كتاب (العصر المعلمن) النأي بنفسه عن هذه النظريَّة. ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ تايلور يقترب من هذا التيَّار في إقراره أنَّ علاقتنا بالعالم فوق-الطبيعي عرفت تغييراً عميقاً في الزمن الرَّاهن، وخصوصاً حين يقول: «إنَّ تراجع الإيمان والطقوس المرتبطة به واقع حقيقي الآن، والأكثر من ذلك أنَّ الإيمان فقدَ مكانته الاعتباريَّة التي ظلَّ يتمتَّع بها لقرون»[11]. غير أنَّ هذا التقارب لا يتجاوز هذا الحدّ؛ لأنَّ فيلسوفنا يضع فاصلاً واضحاً يُبرز خلافَه مع مسلّمات هذا التيَّار، وبالضبط في مسألتين حاسمتين: نشأة العلمنة، ومآلها.

تاريخ تكوين العلمنة

ترى الأطروحة الكلاسيكيَّة في العلمنة عمليَّة فكّ ارتباط. لا ينكر تايلور أنَّ هذه الأطروحة تقف على عنصر مميّز لتاريخ الغرب منذ دخوله زمن الحداثة يتعلق بواقع تسارع هذا الانفصال بشكل واضح منذ عام 1960، ومع ذلك، إنَّ هذا الواقع لا يُجيز التمسُّك بالنموذج الحسابي في التحليل، وذلك لسببين على الأقل: السبب الأوَّل أنَّ مجتمعات شمال الأطلسي لم تشهد جميعها الظاهرة نفسها بالحدَّة ذاتها. فإذا سرنا في تحليلنا بمنطق النموذج الحسابي، واعتمدنا وجهة نظر إحصائيَّة بحتة، فسوف ننقاد -لا محالة- إلى الإقرار بأنَّ الولايات المتحدة الأمريكيَّة ليست بلداً علمانيَّاً حاليَّاً، وسوف نُصنِّفها وفق هذه المقاربة بكونها أقرب في العمق إلى المملكة العربيَّة السعوديَّة، وأبعد عن إنجلترا. ويضيف مؤلفنا سبباً ثانياً للإعراض عن النمط الحسابي في التحليل، فرغم أنَّ هذه الترسيمة التحليليَّة قادرة على وصف مسار تطوُّر مجتمعاتنا بأمانة، فشلت فشلاً ذريعاً في تحديد سبب تراجع الدِّين، إذا نحن استثنينا إحالة سطحيَّة لمنطق فيبر القائل بسيرورة «انفصال المجالات واستقلالها» وعمليَّة «عقلنة الفاعليَّة»[12] الإنسانيَّة.

لهذا وجد تايلور نفسه مضطراً إلى اقتراح مقاربة مغايرة حدَّد معالمها في كتاب (العصر المعلمن). يعلن المؤلف منذ الصفحات الأولى أنَّ العلمنة يجب أن تؤخذ بمعنى «سيرورة تعدُّديَّة» مكَّنت الغربيين من الاستئثار بالحقّ في ترك الإيمان بعد التحرُّر من إملاءات الكنيسة: «لقد انتقلنا من حالة آمن الناس فيها بوحدانيَّة الإله كتجربة «بدهيَّة» إلى حالة انقسم فيها الأفراد بين خيارين، أضحى معها عدم الإيمان [بالإله الواحد] خياراً عاديَّا»[13]. كان لهذا التمزّق الحضاري تأثير تجسَّد في الانفصال المشار إليه، إنْ على مستوى الأفراد أو على مستوى الجماعات السياسيَّة، وإنْ كان هذا التأثير قد ظهر متأخراً، ووفق إيقاعات مختلفة تبعاً لاختلاف المجتمعات. كيف ابتُدع هذا الفهم المتعدّد للحياة؟ اقترح كتاب (العصر المعلمن) رَدَّ نشوء هذا الوضع إلى لحظتين متتابعتين: قامت أولاهما على تفكيك التبعيَّة [للدّين] نظريَّاً. فقد ظلَّ العالم مشبعاً بالدّين إلى حدود القرن الخامس عشر: «كان الإله موجوداً في كلّ الممارسات الاجتماعيَّة وفي جميع مستويات المجتمع [...] كان الدّين في كلّ مكان. وكان حالاً في الكلّ، ولم يشكّل أبداً مجالاً منفصلاً بذاته»[14]. نرى تمايزاً حقيقيَّاً بين المجالات، ولا عقلنة للفاعليَّات [البشريَّة]. كان الفعل الاجتماعي تحت الوصاية الكليَّة للعقيدة ولأوامر رجال الدّين. لم يمتلك الإنسان سيادة تُذكر، نظراً لخضوعه لزمن دنيوي لا معنى له إن فُصِل عن الزمن الأزلي. ظلَّ هذا الإنسان ينظر إلى نفسه باعتباره مخلوقاً بسيطاً، «أنا أجوف»، أسيراً لبنيات مقدَّسة طبيعيَّة من كلّ الجوانب. لقد كان من المستحيل على إنسان ذلك العصر أن ينطلق من فكرة اللَّا إيمان في عالم «مدمج» في كوسموس ذي غايات محدَّدة. إنَّ شخصاً مثل رابليه نفسه لم يستطع الانفلات من دائرة الفكر الدّيني[15].

10- J. Beckford, Social Theory and Religion, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

11- AS, p. 904.

12- AS, p. 736.

13- AS, p. 34.

14- AS, p. 13.

15- Lucien Febvre, Le Problème de l’incroyance au XVIe siècle, La religion de Rabelais, Paris, Albin Michel, 1942.

لكنَّ هذا النظام التقليدي بدا آخذاً في التفسُّخ، نحو القرن السابع عشر، كانت الانطلاقة مع حركة الإصلاح الديني. في الواقع، شُرِع في عقلنة علاقة المؤمن مع نسق العقيدة داخل النظام الرُّوماني قبل الإصلاح بزمن، وبالضبط منذ المجمع الكهنوتي لاتران (Latran) (1215)، من خلال محاولة تقريب «دين الممارسة» الخاص بعامَّة النّاس من «دين المعرفة» الخاص برجال الدّين، وذلك ضدّ الآثار «السحريَّة» للعصر ما قبل المحوري[16]. تَعزّز مشروع التقريب لدى البروتستانتيين باسم الإخلاص لودائع الكتاب المقدَّس. فقد هدموا مكانة الكهنة بعدما رأوا أنَّ كلَّ مؤمن يمكنه الاقتراب من الله دون أيَّة وساطة مقدَّسة، فأصبح بإمكان كلّ مؤمن أن يكون كاهناً على نفسه، وأن يتعاطى حياة الورع، وينغمس في «الحياة العاديَّة» في الآن نفسه. وهكذا ساهمت كلّ هذه التحوُّلات في تغيُّر طبيعة المجتمع الكهنوتي، فأضحى مجتمعاً مشكّلاً من أفراد متساوين ومنضبطين، بعدما انتهى عهد التراتبيَّة الهرميَّة والممارسات اللَّاعقلانَّية التي ميَّزته حتى زمن قريب. ويضيف تايلور، لقد أصبح أفراد المجتمع الجديد يهتمُّون بالعالم الدنيوي أكثر فأكثر.

أضيف إلى الإصلاح الدّيني إصلاح سياسي وفق المقاصد المعقلِنَة نفسها. وبذلك تشكَّلت نظرة جديدة مؤطِّرة لتدبير العالم الاجتماعي مع غروتيوس (Grotius) وديكارت ولوك . قد نجد في نصوص هؤلاء إشارات إلى الثيولوجيا، لكنَّهم يؤكّدون بقاء موضوعات هذا المبحث بعيدة عن الشؤون الدنيويَّة. فكلُّ شيء يحدث في نصوصهم كما لو كان الإله غير موجود. في الحقيقة، لا ينكر هؤلاء كون الإنسان ثمرة خلق إلهي، لكنَّ الإنسان غدا سيّد نفسه، «سيّد الطبيعة ومالكها»، قادراً على تشكيل عالمه الاجتماعي القائم على «نظام عادل حيث المنفعة متبادلة»، بعيداً عن كلّ علاقة عموديَّة [بالإله]. بعد هؤلاء المفكرين جاء الدور على مساهمة منظّري الليبراليَّة الاسكوتلانديين في منتصف القرن الثامن عشر، وتمثلت مساهمتهم في مجهود لإعادة تأهيل مفهوم «المجتمع المدني»، حيث غدا بإمكان الذات تحديد أفق «امتلائها» دون خضوع لتعاليم الدولة أو الكنيسة، وبهذا تمَّ استكمال نموذج إثبات الذات (Affirmation de soi).

ويؤكّد تايلور أنَّ هذا التحرُّر لم يقد إلى الفوضى والإباحيَّة، وفي هذا يلتقي مؤلف العصر المعلمن مع أعمال إلياس (Elias) وفوكو، مضيفاً أنَّ هذا التحرُّر انتشر انطلاقاً من نظرة الإنسان إلى ذاته باعتباره كائناً «لبقاً ومنضبطاً»[17]، بحسب عبارة جون لوك، إطار توحيده المعياري التجربة الإنسانيَّة.

تخصُّ اللحظة الثانية تكريس ممارسة الاستقلال الذاتي. لاحظنا للتوِّ كيف تمَّ استكمال القطيعة مع العالم القديم على صعيد الفكر نحو عام 1700. قبل هذا التاريخ، كانت الذات مقيَّدةً بشبكة من القواعد الإلهيَّة؛ بل السحريَّة في كثير من الأحيان. وقد أصبحت بعد ذاك، في نظر طائفة واسعة من أهل العلم، مستقرّة داخل زمن دنيوي، يمكنها في إطاره اختيار طريقة الإقامة في العالم دون اهتمام بـ[مسألة] الإله. ولاستكمال إنجاز العلمنة، كان لا بدَّ من اندراج «حريَّة الاختيار» ضمن الترتيب الملموس للموجودات. حدث التحوُّل إلى استقلال ذاتي حقيقي –يقول تايلور– في مطلع القرن الثامن عشر وإبَّان التاسع عشر، تحت تأثير حركة مزدوجة لعمليَّة محايثة (Immanentisation). حدث الشقّ الأوَّل من هذه العمليَّة في النظام السياسي من خلال إلغاء مراقبة الدولة للاعتقاد. في البداية، منعَ النظامُ الملكي المطلقُ التعدُّدَ [الدّيني]. ورغم اعتماد الملكيَّة، مباشرة بعد الحروب الدينيَّة، على «التسوية الباروكيَّة»[18]، التي امتدَّت إلى بنية رمزيَّة سليلة حضارة التبعيَّة [للدّين] الواحد، ورغم تشبُّث هذه الملكيَّة بتقاليد الحقّ الإلهي، قامت في الواقع بوضع نفسها في خدمة طموح علماني أكثر من كونه روحانيَّاً، وخصوصاً عندما لم تحصر خدمتها في ضمان الخلاص لرعاياها ومدّدتها إلى تحقيق «نظام مشترك للتعايش»، في إطار

16- حول العصر قبل المحوري Préaxial، انظر:

- Karl Jaspers, Origine et sens de l’histoire, Paris, Plon, 1954.

Voir aussi Shmuel Eisenstadt, «The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics», European Journal of Sociology 23(2), 1982, p. 294 - 314.

17- John Locke, Traité du Gouvernement Civil, Paris, Flammarion, 1992, in AS, p. 291 s.

18- المقصود تسوية ضمنيَّة عرفها الزمن الباروكي، تمَّ في إطارها الحفاظ على الطابع المقدَّس للحكَّام وللمؤسَّسات، مع التحديث الوظيفي لهذه المؤسَّسات، واعتبار هذا التوازن تعبيراً عن إرادة إلهيَّة. [المترجم]

ما سُمّي «تدبير حياة الجماعات السكانيَّة»[19]. مع ذلك -يلاحظ المؤلف- لم تبلغ هذه العقلنة مداها في تكريس الاختلاف؛ لأنَّ الملك استمرَّ في فرض الممارسة الموحَّدة للاعتقاد على الشعب إلى نهاية النظام القديم، مبتغياً منع النخب من الاختلاف المؤدي إلى تباين مسارات الاعتقاد، وذلك باسم تصوُّر يقول إنَّ شخصه يجسّد اللحمة الاجتماعيَّة. لم يتبقَّ شيء من هذه القيود إثر حلول الديمقراطيَّة الحديثة. فبعدما أصبح المجال السياسي مؤسَّساً على سيادة الأمَّة وعلى الاعتراف بحريَّة العقيدة والتعبير، أضحى القانون الجديد يُقرُّ بحريَّة نشر الآراء وتناقلها، لهذا لم يتوقف الأمر عند طرح مسألة صدق الاعتقاد للنقاش في «الفضاء العام»، بل امتدَّ إلى السماح بانتشار اللَّاإيمان في المجتمع وفق ديناميَّة تدريجيَّة. وقد وصف تايلور العلاقة بين الديمقراطيَّة وعمليَّة العلمنة بالصيغة التالية: «ساهم التحوُّل نحو العلمنة العلنيَّة في حلول العصر العلمني»[20].

شدَّ تايلور انتباهنا إلى حركة أخرى، جرت في المجال الديني هذه المرَّة، وتكمن في اضمحلال رقابة الكنائس على الاعتقاد. كانت الكاثوليكيَّة التثليثيَّة قد عزَّزت في ما مضى مراقبة رجال الدّين على عامَّة الناس العلمانيين، كما حافظت البروتستانتيَّة على تصوُّر لإله فضولي اضطلع المجتمع الكهنوتي بوظيفته على الرغم من تعزيزها لتصوُّر فرداني للسلوك الاجتماعي والأخلاقي، وهذا ما يفسّر الانتقادات التي ساقها توماس جيفرسون (Thomas Jefferson) ضدَّ اللّاهوت السياسي لكالفن (Calvin). لكنَّنا، كما ينبّهنا المؤلف، لاحظنا في جميع أنحاء منطقة شمال الأطلسي تشكّل نطاقات منظمّة إلى حدٍّ كبير على أساس «نزعة إنسانيَّة علمنيَّة» بعيداً عن رقابة الأجهزة الدينيَّة، يرجع ميلادها إلى ما قبل ثورات القرن الثامن عشر السياسيَّة، رغم أنَّها مدينة في تطوُّرها لهذه الثورات. وقد وجدت هذه الآليَّة الاجتماعيَّة القائمة على الابتعاد عن الآلهة سندها في موقفين نظريين كبيرين. يشير تايلور بداية إلى أنَّ الانطلاقة كانت مع النزعة الربوبيَّة ذات الأهميَّة الكبيرة في زمانها، وهي نزعة احتضنتها البرجوازيَّة منذ عام 1750. يقبل أنصار هذه النزعة من دون شك مبدأي الخلق وخلود الرُّوح، لكنَّهم يرفضون أفكاراً أخرى من قبيل المعجزة والاعتقاد والأسرار الدينيَّة، وحتى العبادة. أمَّا فكرتهم عن الخلق فهي مغايرة للفكرة الدينيَّة، فهم يرون أنَّه حالما نفض الخالق يده من غبار عمليَّة الخلق، انمحى ولم يعد إلّا «إلهاً شاحباً وبعيداً»، على حدّ تعبير بول هازار (Paul Hazard)، لا يمنع بأيّ شكل من الأشكال الفاعليَّة الحرَّة لمخلوقاته. لكنَّ تايلور يصرُّ أيضاً على أهميَّة انتشار النزعة الإلحاديَّة فيما بعد، وهي نزعة لم تكن النزعة الربوبيَّة إلّا بديلها. صحيح أنَّ ميسليي (Meslier) ودولباخ (D'Holbach) أعلنا اعتناقهما لها، لكنَّ سلوكهما الفكري ظلَّ هامشيّاً في مجتمع لم يكن يتحمَّل الاستغناء عن الإله، ولا عن الكنائس. سيقلب القرن التاسع عشر الأمور، ولعظمة ما جرى في غضونه، يمكن اعتباره بحقّ «حدثاً حضاريّاً». ففي هذا القرن، أضحى التصريح بإمكانيَّة بناء عالَم منفصل تماماً عن العوالم الخلفيَّة أمراً مقبولاً لدى أجزاء واسعة وممتدَّة من الرأي العام، وذلك بفضل مساهمات فويرباخ وكونت وماركس. سوف يكمل نيتشه اللوحة فيما بعد، ولكن على نمط سار في مسار مخالف تماماً للنزعة الإنسانيَّة.

من هنا نرى «سياقَ فهم» جديد أخذ في التشكّل مع دخول العصر الحديث، ومعه تعلمن المجتمع الغربي بوحي من نظريات أنتجها مفكّروه[21]، بالمعنى الذي أعطيناه لمفهوم علمنة. إنَّه سياق «يوسّع نطاق الخيارات [الممنوحة للمجتمع] من خلال وضع حدٍّ لعصر الإيمان الدّيني الساذج»[22]، فبعدما كان الإله في الأمس يدخل في اليقين المعيش، أصبح يُنظر إليه باعتباره رأياً «افتراضيّاً». هل أدَّى الطابع الاختياري للدّين إلى اضمحلال الاعتقاد؟ رغم أنَّ تايلور، كما لاحظنا، سجَّل تراجعاً في الانتساب التقليدي وتشظّياً

19- انظر على سبيل المثال:

- Michel Foucault, Sécurité, territoire, population, Paris, Gallimard, 2004.

20- AS, p. 24.

21 - نجد هنا تطبيقاً لمنهج شارلز تايلور عمل به في كتاب منابع الأنا، وبعد ذلك في مؤلف العصر المعلمن. يقوم هذا المنهج على تحليل التحوّلات الاجتماعيَّة من خلال ربطها بالمخيلات الاجتماعيَّة المهيمنة، هذه المخيلات المرتبطة بدورها بالعمل المؤسّس لكبار الفلاسفة. ويشير تايلور إلى أنَّ هذه البناءات الذهنيَّة تتداخل فيها الانتظارات الاجتماعيَّة والسياسيَّة، والعوامل الدينيَّة والاقتصاديَّة حيث لولا هذه الانتظارات والعوامل ما كانت تلك البناءات لتنشأ أو تفرض نفسها.

22- AS, p. 44.

على مستوى الآراء المعلنة، وكأنّنا أمام مشهد «انفجار نجم»، إلّا أنَّ تحليله لم يدفعه إلى التنبُّؤ بنهاية الدّين.

صيرورة العلمنة

يتبين أنَّ مصدر الاختلاف بين تايلور وأصحاب النظريَّة الأرثوذكسيَّة كامن في المقام الأوَّل على مستوى التباين في تقييم أسباب العلمنة. ففي الوقت الذي تردُّ فيه النظريَّة الأرثوذكسيَّة، مع بريان ولسون وبيتر برغر في مراحله الأولى، العلمنة إلى عقلنة الأنشطة البشريَّة وإبراز اختلافها تحت نظرة عامَّة تقوم على نوع من قطع الانتساب بين الزمن الحديث والزمن القديم، يرى تايلور في هذا التحليل صورةً لتحصيل حاصل، وكأنَّه تحليل يحوم في الدائرة نفسها، وهو يقول: إذا فقد الدّين أهميته، فإنَّ ذلك راجع إلى كونه «لم يعد موجوداً في كلّ مكان». لذا لا بدَّ من إعادة توجيه الدفَّة في نظر تايلور، حيث يجب النظر إلى الأصل الأوَّل للعلمنة باعتباره قائماً في إبداع ونشر متخيلات جديدة، ما جعل العمليَّة برمَّتها تُفضي إلى تعدُّد [في المعتقدات]. وهناك مصدر آخر للنزاع، يمسُّ هذه المرَّة آثار العلمنة. لا يرى علم الاجتماع العادي مستقبلاً للمعطى الديني. إنَّها أطروحة ستيف بروس الشهيرة التي تقيم علاقة ضروريَّة بين توسُّع العقلانيَّة الأداتيَّة والتشكُّك في مصداقيَّة اللغة الدينيَّة. وهي الفكرة التي عبَّر عنها بالصيغة التالية: «عندما نمتلك علاجاً ضدَّ الطفيليَّات الضارَّة، ثبتت فعاليته في مرَّات عديدة، لن نكون في حاجة إلى إقامة طقوس أو انتظار القدَر لحماية مواشينا من هذه الآفة»[23]. ورغم أنَّ ستيف بروس يعترف بأنَّ الإيمان يحافظ على حضوره في نطاقات واسعة كما هو الأمر في بلدان مثل بولونيا وإيرلندا، إلّا أنَّ هذه «الأعراض»[24] لا تنفي الظاهرة الأساسيَّة، وكذا أطروحة الاضمحلال في رأيه. لأنَّ سبب استمرار المعطى الديني في هذه البلدان يكمن في كونه أبلى بلاء حسناً في ميدان الدفاع عن القضايا ذات الطبيعة الوطنيَّة والعرقيَّة، وهو بذلك «يضطلع بوظيفة أخرى غير الوظيفة الدينيَّة».

تشتمل هذه الخطاطة على إحراج في نظر شارلز تايلور، فهي تسلّم بوجود ترابط بين إعلان موت الإله وحلول مملكة الإنسان، وهذا حكم متسرّع يخلط بين رفع السحر عن العالم وبين عمليَّة اضمحلال التديُّن. والحال أنَّها معادلة فاقدة لما يثبت صلاحيتها. لئن كان «إطار وجودنا المحايث» يسمح بعدم الاعتقاد، فإنَّ ذلك لا يعني أنَّ عدم الاعتقاد هو غاية ضروريَّة للتاريخ. وبالفعل، إذا تتبَّعنا الموضوع من زاوية نظر مغايرة، نلاحظ أنَّ «الاتجاه العام [لمجتمعاتنا] لا يشير إلى أيّ تحول نحو شكل من أشكال نهاية الإيمان»[25]. عكس هذا المنحى من التحليل، يدعونا مؤلِّف (العصر المعلمن) إلى الالتفات بالأَولى إلى وجود ظواهر مقاومة وطنيَّة في الغرب ذاته، لعلَّ هذا يذكّرنا بأنَّ جميع البلدان لم تتبع المسار نفسه للوصول إلى العلمنة، وهو في بذلك يعيد صياغة أطروحة أثيرة لدى شموئيل آيزنشتات (Shmuel Eisenstadt) ونقصد أطروحة «الحداثات المتعدّدة». لقد أنشأت بعض البلدان نظاماً قائماً على فصل الانتساب [إلى الدّين]، وخصوصاً في أوربا، في حين حافظت بلدان أخرى على مستوى عالٍ من التديُّن على الرّغم من انخراطها في عمليَّة التحديث. وتبدو المقارنة بين الولايات المتحدة وفرنسا خاصَّة، في رأي تايلور، خير مثال لتوضيح الأمر[26]، بالنظر إلى القواسم المشتركة التي تقرّب المسارين التاريخيين للبلدين. أقام المجتمعان حكمهما السياسي على مستوى أفقي، وهذا إجراء منع كلَّ تشويش على العلاقة بين القانون والحقيقة، كما أنَّهما لم يمنحا السلطة أيَّة وظيفة أخرى غير توفير السبل التي تسمح للمواطنين بتحقيق تصوُّرهم الخاص عن معنى الحياة السعيدة. كما قام كلا المجتمعين بتطوير «برنامج دوركايمي جديد» لمواجهة الفراغ الناجم عن الموقف السياسي اللّاأدري، حيث وضعت حكومات كلّ بلد نموذجاً جماعيّاً للحسم، وهو عبارة عن «دين مدني» «يتيح لكلّ مجتمع منهما الاحتفاء بزمن التأسيس ويذكِّره بتاريخه وذلك بواسطة رموز وطقوس»[27].

أين تكمن نقطة الانفصال بين المجتمعين؟ إنَّها تتحدَّد في المكانة

23- S. Bruce, Religion in Modern Britain, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 131 - 132.

24- بحسب عبارة شارلز تايلور في: AS, P. 743.

25- AS, p. 744.

26- فيما يخصُّ بلدان الجنوب، انظر أعمال طلال أسد، وخصوصاً:

- Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, Stanford, Stanford University Press, 2003.

27- Jean-Paul Willaime, «pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultramodernité contemporaine», Archives de sciences sociales de religions, 146, avril-juin, 2009, p. 208.

المحفوظة للمعطى الدّيني لدى كلٍّ منهما. فقد تأسّست فرنسا المعاصرة على نموذج الانفصال عن التقاليد الدّينيَّة بشكل واضح. ويوفر فحص دستورها السياسي أوّل دليل. كما لم يبقَ شيء من الدّين التاريخي في الدّين المدني للأمَّة، إذ تتمنَّع الجمهوريَّة بعناد عن الاعتراف بدَينها نحو المساهمة السيمونطيقيَّة للمسيحيَّة، رغم أنَّها تجد جوهرها في هذه المساهمة، وذلك من خلال التشبُّث بالاحتفال بذكرى 1789 دون غيرها. إضافة إلى ذلك، يؤكّد الحقّ في العلمانيَّة على التطابق بين مبدأ «حياد الدولة» ومبدأ «جعل الدّين شأناً خاصَّاً» إلى حدّ تحجيم توسُّع حريَّة المعتقد. وهذا ما بيَّنه مؤخّراً الجدل حول حظر الرموز الدّينيَّة في الفضاءات العموميَّة[28]. ويشير الدستور الاجتماعي إلى التوجُّه نفسه، حيث مستويات عدم الإيمان مرتفعة جداً، ومستويات الممارسة الدّينيَّة منخفضة بشكل خاص. بينما نلاحظ في الولايات المتحدة الأمريكيَّة سمات مختلفة عمّا رأيناه في النموذج الفرنسي. اختار هذا البلد نموذج «العلمانيَّة المنفتحة»، حيث قاعدة الفصل لا تمنع من التعبير العلني عن الانتماء الدّيني، ولا تمنع الإحالة الواضحة على عقيدة «المصير الجلي»[29] في الخطب الرسميَّة. ويتميَّز المشهد العام المهيمن على هذه الأمَّة بتوافق المجتمع المدني مع الطبقة السياسيَّة ويعيش الجميع تحت ظلّ الله، وتؤدّى الصلوات أكثر ممَّا هو عليه الأمر في فرنسا، ويحضر الناس القدَّاس الدّيني أكثر فأكثر. وعلى الرّغم من زيادة نسبة اللّا إيمان في السنوات الأخيرة، فإنَّ من يعلنون أنَّهم لا دينيون أو ملحدون قلّة. ولاستيعاب هذا الاختلاف، اعتمد تايلور مسلكاً يتفق مع التأويل التوكفيلي (نسبة إلى توكفيل Tocqueville) القائل إنَّ الدين أثار الكثير من الرفض في فرنسا وبلدان أوربيَّة أخرى بسبب النظام «الدوركايمي القديم» الذي انبنى على تحالف بين الكنيسة المهيمنة والنظام القديم (L'Ancien Régime). ورغم عمليَّةِ تحديثٍ متقدّمة متمركزة في أوربا بفضل توسُّع علمي وصناعي وحضري، يشهد الواقع أنَّ هذه العمليَّة لم تؤدِّ إلى فكّ الارتباط بالدّين. وهذا ما يجعل من أوربا «حالة الاستثناء» وليس الولايات المتحدة الأمريكيَّة[30].

لكنَّ الملاحِظ يصادف في العالم المعاصر وقائع مقاومَة فرديَّة. يعتقد ستيف بروس، في كتاب (مات الإله)، أنَّ مآل نمو حضارتنا لا يرقى إلى «اللّا تدين الواعي» على الصورة التي توقَّعها إرنست رينان. لكي نبلغ هذه الحالة الذهنيَّة «يجب أن يكون الدّين موضوع انشغال بالنسبة إلينا»، بيد أنَّ الغرب، يلاحظ بروس، قد اجتاز هذه المرحلة: لقد ركب سفينة «اللّامبالاة العامَّة»[31]، وهي وضعيَّة تنبئ باختفاء مرحلة كان «الدّين ضابط إيقاعها» (ماكس فيبر). يختلف شارلز تايلور مع زاوية النظر هاته، فلا يزال الإيمان يجذب، حتى في الفضاءات القلقة مثل أوربا. ونحن نرى هنا وهناك ووفق إيقاع منتظم انبعاثاً دالَّاً [للدّين]، وإنْ كان بأشكال جديدة: «إذا كان مفهوم الدّين يحيل بالنسبة إلينا إلى الدّيانات التاريخية الكبرى، أو إلى الاعتقاد الصريح بوجود كائنات فوق طبيعيَّة، فإنَّنا سنتبنَّى بالضرورة أطروحة أفوله. أمَّا إذا أخذنا في الاعتبار مجموعة من المعتقدات الرّوحيَّة أو شبه الرّوحيَّة [...]، فإنَّنا سنرى أنَّ الدّين لا يزال حاضراً كما كان عليه الأمر من ذي قبل»[32]. يرى تايلور سببين رئيسين مفسّرين لاستمرار الدّين: الأوَّل سبب نفسي؛ يشكّل الإيمان طريقة ممكنة لمقاومة العالَم. إنَّها حجة تنبني على نقد الحداثة. يعترف تايلور بأنَّ إسهامات الحداثة كانت حاسمة في تحكّم البشر في وجودهم من خلال تقدُّم العلوم والاعتراف بالحريَّات. لكنَّ هذه الصورة ليست تامَّة، فقد انتهت العقلانيَّة إلى نوع من اللَّا إنسانيَّة، بعدما امتلك الإنجازُ المنتجُ قيمةَ الغاية في العالم الجديد، وأصبح النجاح يقاس بمقدار الاستهلاك. لهذا غدت الحياة العاديَّة مصدر «قلق» إثر اختزالها في البُعد الأداتي. وبالفعل، نحن نشاهد أغلب الناس يعانون اليوم من «الشعور بهشاشة المعنى»، ومن «ضحالة وفراغ تعمّان رتابة الحياة»[33]. ورغم «الإطار المحايث» الذي نُقيم فيه، والمتميز بتشظي نماذج الحسم، فإنَّ طرُقاً عديدة ظهرت للردّ على حالة عدم الرضا التي وضعتنا فيها نزعة «التحجُّر الميكانيكي» المميزة للزمن الراهن. وهذا ما يفسّر سعي البعض منَّا لإعادة بناء

28- Charles Taylor, Jocelyn Maclure, Laïcité et liberté de conscience, Paris, La Découverte, 2010.

29- أو الطريق الواضحة. تقوم هذه الإيديولوجيا على اعتبار الأمَّة الأمريكيَّة حاملة لرسالة إلهيَّة لنشر الديمقراطيَّة والحضارة. [المترجم]

30- Grace Devie, Europe. The Exceptionnal Case. Parameters of Faith in the Modern Word, London, Darnton, Longmann Todd Ltd, 2002.

31- Steve Bruce, God is dead. Secularization in the West, Oxford, Blackwell Publishers, 2002, p. 42.

32- AS, p. 731.

33- AS, p. 544.

رابطته مع الواقع المحايث، إنّما على أساس غير نفعي. لنتذكّر أنَّ روسو فتح في زمنه مساراً شبيهاً لزاوية النظر هاته نفسها، داعياً إلى الانغمار في «الإحساس العظيم بالطبيعة» ضدّاً على «تقدُّم العلوم والفنون»[34]. في حين اختار البعض الآخر العمل على ترميم الرابطة المفقودة بالمتعالي، بهذه الطريقة تَمَكَّن شاتوبريان (Chateaubriand) في أوائل القرن التاسع عشر من إعادة اكتشاف عبقريَّة المسيحيَّة، وذلك في مواجهته لسطوة العقل الجاف. وهي طريق المقاومة نفسها التي اختارها عددٌ كبير من المعاصرين تحت أشكال مختلفة من الإيمان.

ربَّما ارتبط استمرار الظاهرة الدّينيَّة بحافز أنطولوجي بشكل أساسي. تستند نظريَّة العلمنة العاديَّة إلى «مبدأ الانسحاب»، ففي نظر أنصارها يُعدّ الاعتقاد «تعبيراً عن نظرة لا عقلانيَّة» تتعرَّض للتلاشي التدريجي كلّما تقدَّمت الحضارة أكثر. والحال أنَّ ملاحظة الواقع تخبرنا بعكس ذلك، وهذا ما يؤكّده تايلور: فالاعتقاد عبارة عن تطلع يدفع كلَّ واحد منَّا إلى تجاوز الموجود. لقد حدث لأحد أقطاب أطروحة «الانسحاب»[35]، وهو بيتر برغر، تحوُّلٌ في اتجاه الإيمان بوجود معطى أنثروبولوجي [وراء عودة الاعتقاد]. يشهد على هذا التحوُّل كتابه المنشور سنة 1999 بعنوان (نفي علمنة العالم)، بيَّن فيه أنَّ «العالم لم يكن فيما مضى متديناً بالشدَّة نفسها التي هو عليها الآن». وهذا الانبعاث، ليس وليد مصادفة في نظره، فـ«الانجذاب نحو الإيمان» هو في الواقع «معطى ثابت من الناحية الأنثروبولوجيَّة»[36]. ويُرجع برغر ارتفاع مقدار هذا المعطى إلى التحفيز الذي يتعرَّض له بفعل نسبة اللَّا يقين المهيمن في كلّ العصر. يستبعد شارلز تايلور من جهته مشاركةَ برغر مُسلَّمة الكائن المتديّن بالطبيعة، وقد صرَّح بأنَّه يريد تجنّبها في تعريفه للإنسان حين قال: «أنا لا أسعى أبداً إلى تحديد جوهر أنثروبولوجي ثابت»[37]. ورغم هذا الموقف نجد في نصّه صدى للّاهوت الطبيعي بين الفينة والأخرى، وبالضبط حين يقول: «أنا لا أقبل ما يبدو أنَّه مسلّمة ضمنيَّة تدّعي وجود دوافع بشريَّة كامنة في سرديَّة العلمنة الكبرى. وأعتبر التَّشوُّق الدّيني، على وجه الخصوص، تعبيراً عن «رغبة في الخلود»، إنَّه تشوق لإجراء تحوُّل يتجاوز المجال المحايث، ويُعدُّ هذا النمط من التشوُّق مصدر دفع قوي في العصر الحديث»[38]. أحياناً لا يكتفي تايلور بالاستدلال فيستدعي الإحساس سنداً، يقول: «تأثرت أيَّما تأثر بحياة القدّيس فرانسوا داسيز (François d'Assise) إلى حدٍّ أصبحت أعتقد فيه بأنَّ فكرة اختفاءٍ تام لكلّ تسامٍ ديني مستقلٍّ تبدو غير قابلة للتصديق»[39]. ألا يدفع توسُّع وانتشار اللَّا إيمان الصريح في عالمنا إلى الارتياب والشكّ في هذا الادعاء؟ ليس تماماً إذا تأمَّلنا في الأمر دون إحالة إلى العالم ما فوق الطبيعي وباستقلال عن كلّ علاقة ظاهرة بالإله[40]، فالملحد يجد نفسه مأخوذاً، مثله مثل المؤمن، بالبحث عن المعنى أو «الامتلاء». إنَّه منشغل هو كذلك بـ«البحث عن المطلق» في بنائه لنموذج الحياة الحسنة إلى الحدّ الذي قد يصاب معه، بشكل لا يخلو من غرابة، بـ«الصدمة عند بلوغه خبر وجود مؤمنين ملتزمين مثل الأم تيريزا»[41].

تنبني لحظة النقد في النظريَّة التايلوريَّة على مقاربة من وجهين: ينطلق تايلور في الوجه الأوَّل من تفكير جنيالوجي تجد العلمنة معه لحظة انطلاقها الأولى في عمليَّة بناء متخيّل للمحايثة، تحدَّدت خصيصتها في منح المؤمن إمكانيَّة الاختيار، بعدما ظلَّ هذا المؤمن يحمل إيماناً ساذجاً لزمن طويل. بعد هذه الانطلاقة، تلقَّت العلمنة في لحظة ثانية دَفعة بفعل تغيرات لحقت شكل البنية الاجتماعيَّة (التحضّر والتصنيع والتحرير والتقنية). ثمَّ تحدَّد الوجه الثاني من مقاربة تايلور في التفكير الغائي: وفيه يبيّن هذا المفكّر أنَّ تحول الدّين إلى مسألة اختياريَّة لم يؤدِّ إلى اختفاء الإيمان. فمازال «الشوق المطلق» باقياً، بما فيه الشوق لـ«رؤية الإله»، لكن في إطار حديث.

مساهمة في نظريّة مراجعة العلمنة

اغتنى علم اجتماع الأديان بتصوُّرات جديدة في المدّة الممتدَّة بين 1970 و1980، بفعل إضافة دلالة أخرى لمفهوم العلمنة، ويعود

34- يجسّد التيار الإيكولوجي المعاصر هذا النمط من المقاومة، في نظر تايلور.

35- Peter Berger, the Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, Garden City, Doubleday, 1967.

36- Id. The desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1999.

37- AS, p. 904.

38- AS, p. 904.

39- AS, p. 747.

40- AS, p. 42.

41- AS, p. 1226.

الفضل في ذلك إلى أطروحات غريس ديفي (Grace Davie) وبول هيلاس (Heelas Paul) في بريطانيا، ودانييل هيرفيو- ليجي (Danièle Hervieu-Léger) وجان بول فيليم (Jean-Paul Willaime) في فرنسا. علاوة على مساهمة من الولايات المتحدة مجسَّدة في أعمال بيتر برغر التي أشرنا إليه قبل قليل. اجتمع هؤلاء حول برنامج متجانس تحدَّدت أطروحته الأساسيَّة في «إعطاء القيمة لنظريَّة تحوُّل الدّين بَدَل الاستمرار في نظريَّة اضمحلاله»[42]. سار شارلز تايلور على منوالهم دون تردُّد، حيث تبنَّى على الفور دراسة ظاهراتيَّة للعصر الراهن، رافضاً فكرة اختفاء الإيمان. وكما هو ديدن كلّ الدّاعين إلى مراجعة مفهوم العلمنة، نظر تايلور لوضعيَّة الاعتقاد من خلال سمتين رئيستين. يتعلق الأمر بسيرورتين تستحوذان على الدّين: سيرورة أولى تجعله أكثر فردانيَّة، وأخرى تجعل منه قضيَّة عموميَّة، دون السقوط في منطق المفارقة.

فردنة الاعتقاد

يُذكِّرنا تايلور بأنَّ القرن التاسع عشر كان زمن «تعبئة» لتيَّارات متقاطعة، واستمرَّ النهج نفسه مع بداية القرن العشرين. فمن جهة، شهد العالم انتشار حركة واسعة من اللّا إيمان في كلّ مكان من أوربا، حيث تابعنا انخراط عموم الناس، بشكل متزايد، وراء فكرة عزيزة على إرنست رينان تقول: «ستتخلّى الإنسانيَّة عن الإيمان حين تبلغ درجات معيَّنة من المعرفة». من جهة أخرى، رأينا تبلور مقاومة دينيَّة قويَّة على أرض الكاثوليك، حاولت الحفاظ على مجالات مسيحيَّة أو استعادة بعضها من خلال وضعها تحت إمْرة صرامة كهنة آرس(Ars). نحن أمام مشهد صِدام بين تيَّارين خَلاصِيَّين، لكلّ واحد منهما ثقله الخاص وحجمه، تُحرّكهما معاً إرادةٌ جامحة للهيمنة على المنخرطين في الجانبين. بطبيعة الحال، أمسى مشهد التعبئة هذا من الماضي، وقد تَحلَّل تيَّارا اليقين معاً في ظلّ هجمةِ حضارة التعدُّد. نبَّه هذا الوضع تايلور إلى «عمليَّة إضعافٍ متبادل عانى من تَبعاتها تيَّارا الإيمان واللَّا إيمان على حد سواء»[43]، وهذا ما يجعلنا نرجّح أنَّ هذا المفكّر يتبنَّى مضمون عبارة جان بول فيليم: «لم يعد المؤمنون مؤمنين، ولا غير المؤمنين غير مؤمنين في زمننا المعاصر»[44].

إذا تأمَّلنا مسار تايلور الفكري وحاولنا استعادته، فسوف نجد أنَّ أطروحته التي ظلَّ يدافع عنها تقول: الدّين هو ما تبقّى بعدما فقد «صُوَره العتيقة». لقد ظلَّ إلى الأمس القريب -حتى مَتَمّ العقد الممتد بين 1940و1950، وبالضبط في بعض المناطق، مثل بريطانيا وكيبيك- خاضعاً لسلطة الأجهزة اللَّاهوتيَّة. وها قد سُلِّم لتأويل الذات المؤمنة، منفصلاً بذلك عن قوانين الكنيسة. يُصرُّ تايلور، إذاً، على سيرورة انفصال الشعور الدّيني عن الكهنوت وعن قواعد المؤسَّسة [الدّينيَّة]، والشاهد على ذلك هو أنَّ المؤمن [الحديث] لا يكاد يكتشف الطبيعة الكهنوتيَّة لبعض العقائد والمعايير التي كان يحسبها دينيَّة حتى ينفر منها. لم تعد حركة الجَزْر هاته تمسُّ العقائد وحدها؛ بل امتدَّت كذلك إلى مجال العمل والممارسة، فالعديد من الطقوس الأساسيَّة في الأديان التاريخيَّة هُجرت. هذه الوضعيَّة يراها تايلور ناجمة عن انفصال أخلاقي بين المجال المعياري للفرد والمجال المعياري للمؤسَّسة الدّينيَّة، بعدما أصبح الفرد في الزمن المعاصر متبنّياً منطق نزعة تعبيريَّة. لقد بيَّن تايلور، في كتاب (منابع الأنا)، أنَّ العالم الحديث لم يتوحَّد بكامله حول متخيّل النزعة الميكانيكيَّة. لا ننسى أنَّ انتشار النزعة العقلانيَّة حرّك ردًّا ذا طبيعة انفعاليَّة رام تشكيل «ثقافة أصالة» تُتيح للذات إمكانيَّة إقامة علاقة وجدانيَّة وشخصيَّة بالعالم، ضدًّا على النظام الرّياضي الصاعد. يشهد على هذا الواقع أعمال شافتسبوري (Shaftesbury) وروسو في القرن الثامن عشر وأعمال الرومانسيين الألمان مثل هردر (Herder) ونوفاليس (Novalis) في القرن التاسع عشر. كما نُصادف الفكرة نفسها في كتاب العصر المعلمن، حيث يقول المؤلف: «قامت ردَّة فعل ضدَّ نموذج دين البرود والانضباط والهويَّة المعزولة لصالح دين العواطف والأحاسيس القائم على إيمان حيّ يهزّنا»[45]. أضيف إلى كلّ هذا لمسة اجتماعيَّة تجسَّدت بداية في انهمام بالذات واشتغال

42- Rodney Stark et Lawrence R. Iannacone, «A supply-side interpretation of the secularization of Europe», Journal of the scientific study of religion, 33, 3, p. 232.

43- AS, p. 1010.

44- Jean-Paul Willaime, «Les reconfigurations ultramodernes du religieux en Europe», in François Foret (éd.), L'Espace public européen à l'épreuve du religieux, Bruxelles, Institut d'Etudes Européennes, Editions de l'Université de Bruxelles, 2007, p. 31- 50.

45- AS, p. 834.

عليها لدى النخبة من خلال «ثقافة الذات»، وامتدَّ هذا الانهيار تدريجيّاً داخل عموم المجتمع، وأصبح يشكّل منذ سنة 1960 المتخيّل المشترك للعالم الغربي. ثم استمرَّ هذا التحوُّل في التمدُّد، ولامس الممارسات الاجتماعيَّة لعموم الناس بعدما انحصر عند بدايته في آرائهم ووجهات نظرهم. كلّ نظام الأمس ولَّى على أعقابه في «زمن الأصالة»، كما انتهت مرحلة انخراط فاعليَّة الأفراد في كونٍ معياريّ[46]، سواء كانوا من سِلكِ رجال الدّين أم كانوا من عامَّة الناس. فبعدما أرغِم الفردُ في زمن سابق على الذوبان في تنظيمات تؤطّر أنماط المشاركة والانضباط والتراتبيَّة، ها نحن أولاء نشاهد تحلّل هذا النظام، فقد أصبح الإنسان المعاصر يحتجُّ بشكل لا محدود طلباً لتحقيق ذاته باستقلال كامل ووفق رغبة تامَّة، بعيداً عن محاولات إخضاعه لعمليَّات التجنيد البائدة. يُعاد إذاً طرح القضيَّة الدّينيَّة ولكن في وضعيَّة مغايرة فقدَ معها الدّين القدرة على الاضطلاع بوظائف الأمس نفسها، إنَّه زمن «جيل الحماسة»، حيث الموقف من الدّين شبيه بالموقف من الالتزام السياسي.

لقد غدا الانفصال لا مناص منه بسبب تجمُّد المؤسَّسة الدّينيَّة في تصوُّرها لثقافة موضوعيَّة. كان بإمكان الكنائس القيام بخطوة نحو العالم الجديد بفعل واجبها في «التجسُّد»، لكنَّ هذا لم يحدث، ويبدو هذا الأمر واضحاً في المقام الأوَّل بالنسبة إلى حالة الكنيسة الكاثوليكيَّة. فالمسافة التي تفصلها عن الثقافة المعاصرة هي في حدِّها الأقصى. وما زالت طريقة عملها محافظة على نهجها الأوَّل في إملاء القرارات من المركز، بما في ذلك الأناشيد الواجب إلقاؤها أثناء الطقوس، حيث لم تعمل وفق النموذج اللَّامركزي قط. يصدر المعيار من روما وينزل على صورة شلال نحو المقاطعات الهامشيَّة دون أخذ التقاليد المحليَّة لشعوب تلك المناطق في الاعتبار. ويتمُّ تبرير هذا النمط من السلوك بقانون طبيعي استبدادي. إنَّه قانون لا تعترف عبارته بالطبيعة الذاتيَّة والأخلاقيَّة لقرارات المؤمنين: «لا تأبه الكنيسة بالردود عند سنّ القانون»[47]. ويمسُّ هذا الأمر النقطة الأكثر إثارة في هذا الموضوع، وهي كيفيَّة تدبير المجال الحميمي للمؤمن، حيث يستمرُّ الفاتيكان في فرض أوامره بـ« نزعة أخلاقيَّة صارمة» من خلال «خلط بئيس بين تدبير الحياة الجنسيَّة ورؤية طبيعيَّة للأشياء»[48]، وذلك في احتقار تام «لحريَّة الاختيار». يمكن للمرء أن يعترض على تحليل الفيلسوف الكندي بإثارة الانتباه إلى أوضاع الكنائس في شمال أوربا؛ إذ تعرف البروتستانتيَّة التاريخيَّة في جميع مذاهبها حالة هشاشة، مثلها في ذلك مثل الكاثوليكيَّة، رغم أنَّها اقترحت على أتباعها أخلاقاً متساهلة. سيردُّ تايلور مستخدماً الحجَّة نفسها، لكن بطريقة مغايرة، قائلاً: إنَّ أفول الطوائف اللوثريَّة والإنجليكانيَّة يرجع هو كذلك إلى عدم تكيّفها مع «ثقافة الذات» الجديدة. فقد انبنت من جانبها في إطار برنامج «نيو دوركايمي»، أُدمجت بمقتضاه في تدبير الدولة الوطنيَّة. وفي الزمن الرَّاهن لم تعد الكنائس «السياسيَّة» تَلقى الدَّعم الشعبي الذي كانت تحصل عليه زمن التعبئة الوطنيَّة، وذلك في جوّ عام تُواجَه فيه بالرفض كلّ أشكال الأنا الأعلى الشمولي، بما فيه صورة هذا الأنا مجسَّدة في الدّولة. وهذا ما يعبّر عنه تايلور بالصيغة التالية: «إنَّ علاقتنا الروحيَّة التي تشدُّنا بروابط إلى مجتمعاتنا السياسيَّة في طرقها إلى مزيد من التفكّك»[49]. يساعد هذا التفسير في تسليط المزيد من الضوء على حالة الولايات المتحدة: إذا كانت «الطوائف» في الولايات المتحدة لا تزال في طور الازدهار، فلأنَّها تتقدَّم لجمهورها بخطاب للحريَّة، من دون ارتباط بنظام الدّولة[50].

كيف يعيد الاعتقاد بناء نفسه بعد انتهاء زمن الاعتماد على المأسسة؟ يجيب تايلور: لقد أعاد بناء نفسه اعتماداً على النزعة الذاتيَّة. يؤدّي انطواء المؤمن على ذاته إلى ما يسمّيه تايلور وآخرون[51] تطوير «موقف روحاني»، دون أن تمنع هذه التجربة اندماج المؤمن في جماعات إيمانيَّة طالما أنَّ هذا الانتماء نابع من حريَّة اختيار. ويتميَّز

46 - رأينا كيف توحَّدت الكنائس التاريخيَّة والدول في مشروع مشترك لعقلنة العالم انطلاقاً من مقاصد مختلفة.

47- AS, p. 843.

48- AS, p. 863.

49- AS, p. 843.

50 - يمكننا مواجهة تايلور دون أدنى شك بحجَّة أنَّ الكنائس الأكثر تأثيراً هي الكنائس التي كانت مناقضة للتصوُّرات الطوباويَّة في نظر الحداثة الليبراليَّة. انظر فيما يخصُّ هذه النقطة:

- Peter Berger, the Desecularization of the World, op. cit.

51- على سبيل المثال:

- Paul Heelas (éd.), Spirituality in the Modern World. Within Religious Tradition and Beyond, London and New York, Routledge, Routledge Major Works, a. 4-Volume Set, 2012.

الموقف الرُّوحاني بطابع الابتكار. في هذا الإطار، وصف ريمون لميو (Raymond Lemieux) في التسعينيات هذه التحوُّل المعاصر قائلاً: «لم يعد الاعتقاد يحصل كحيازة لنسق تضامن [اجتماعي]، بل باعتباره إنجازاً شخصيّاً في إطار اقتصاد المعنى»[52]. اتخذ تايلور هذا التوجُّه في التحليل، الذي أدرك مقدّماته في الفينومينولوجيا المقترحة من لدن ويليام جيمس منذ بداية القرن العشرين. كانت المرحلة، في رأيه، مرحلة الخلق الذاتي في مجال الشؤون الرُّوحانيَّة: «يتحدَّد الموقف الرُّوحاني بنوع خاص من الاستكشاف الذاتي المستقل المتعارض مع الطاعة العمياء للسلطة، وفي هذا يتعارض الموقف الرُّوحاني مع الدّين»[53]. ويجد هذا الاستكشاف تعبيره على صعيد المذاهب. فكلُّ واحد يبدع حكايته الخاصَّة، وغالباً ما يتمُّ اللجوء إلى دمج أنساق مختلفة لهذا الغرض. كأن يتمّ الجمع، وفقاً لتقدير خاص، بين المعتقدات المسيحيَّة والأنساق الآسيويَّة، أو يُرجّح ضمّ التقليد التوحيدي إلى أفكار العصر الحديث، أو يُخلق مزيج من التصوُّرات السحريَّة المنتمية إلى العصر ما قبل المحوري وفيزياء الكوانتا. في هذه الدوَّامة، يفقد الإله الطابع الشخصي ويُختزل إلى صور الرُّوح والقوَّة والنفس. ولا ينحصر بُعد الابتكار في الوقف الرُّوحاني على هذا الجانب فحسب؛ بل يمكن رصد هذا البُعد في نظام الممارسات. كان النظام القديم يسيّج المؤمنين داخل نسقٍ ولاءٍ موروث، بينما يجول مؤمنو العصر الحالي بين العقائد، وعندما يريدون إثبات قدرتهم على خوض تجربتهم الإيمانيَّة الخاصَّة في «تواصل جماعي»، فإنَّهم يتحققون من هذه القدرة بالانتقال من جماعة دينيَّة إلى أخرى دونما اعتبار للحدود. ويوضح تايلور ذلك في عبارات مأخوذة عن أعمال دانييلي هيرفيو–ليجي[54]: يتّبع المؤمنون منطق الموج الدوَّار الذي يتجلّى في تعامل متغاير مع الدّين، ففي حالات يتصرَّفون بمنطق «المهتدين» الصارمين في التزاماتهم الدّينيَّة، وفي حالات يتَّسم سلوكهم الدّيني بالتقطّع، وكأنَّهم مجرَّد «عابرين».

ويتميَّز الموقف الرُّوحاني، من جهة أخرى، ببُعد آخر هو النجاعة. كتب جان ماري دونيغاني (Donégani Jean-Marie) منذ مدَّة ما يلي: «لا يُعتدّ بالمعطى الدّيني في وقتنا الراهن إلا بالنظر إلى قيمته الاستعماليَّة»[55]. لاحِظْ أيُّها القارئ أنَّ عبارة دونيغاني تسجّل فارقاً بين زمن قديم وآخر جديد، حيث قام الإيمان في العالم القديم مقام البداهة المعيشة، وفرض نفسه على المؤمن دون أدنى تفكير أو حساب. لم يعد الأمر الآن على الحال نفسها؛ إذ يمكننا رفض الإيمان إنْ أردنا، أمَّا إذا اخترنا الإيمان، فإنَّنا نفعل ذلك ونحن نتوقّع سنداً وجوديّاً. ليست محاولة شارلز تايلور ببعيدة عن هذه المقاربة في فهم الإيمان المعاصر. فقد سبق له الإشارة في كتاب تنوُّع التجربة الدّينيَّة اليوم إلى خاصيَّة أساسيَّة تميّز التجربة الدّينيَّة، وهي «إسهامها في منح المؤمن وجوداً أفضل»، لأنَّها توفر له اتصالاً مع «وجود أعظم من الذات»[56]. وقد أعاد إثبات الفكرة نفسها في كتاب العصر العلمني قائلاً: «بينما يحقّق غير المؤمن الامتلاء في العالم الدّنيوي، ينتظر المؤمن تحقيق امتلائه عبر علاقة اتصال». ومع ذلك، يضيف تايلور إلى تحليله السابق ملاحظة غاية في الدّقة: لا ينبغي حصر دلالة «الامتلاء»[57] في المعنى الدّنيوي. فعلى عكس تصوُّر بول هيلاس الذي يختزل الإيمان في نمط من النمو الشخصي شبيه بعمل الأنشطة الرياضيَّة والثقافيَّة التي يزاولها الشخص أيام الآحاد بغرض التنفيس عن الذات، يرى تايلور في هذا التصوُّر إقراراً خاطئاً؛ لأنَّه يجعل الموقف الرُّوحاني امتداداً لمجرى الحياة العاديَّة. إنْ كان الموقف الرُّوحاني يحمل قيمة «نفعيَّة» في الحياة الدّنيا، فهذا لا يجعل منه امتداداً لها؛ لأنَّ العكس هو الصحيح، إنَّه يقلب نظام الأشياء في العالم الدّنيوي، «فهو موقف يختلف عن ثقافة الرفاهية الكليَّة والذاتيَّة برغبته في تجاوز هذه الأخيرة عبر طلب السمو نحو التعالي»[58]. وهذا مكمن التناقض في نمط الاعتقاد المعاصر في نظر تايلور: تعمل الأخلاق الذاتيَّة على توجيه الاعتقاد ويجتهد

52- Raymond Lemieux, Introduction, dans Les Croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique, Laval(Québec), Les Cahiers de recherche en sciences de la religion, 1992.

53- AS, p. 868.

54- Danièle Hervieu-Léger, Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement, Paris, Flammarion, 1999.

55- Jean-Marie Donégani, «Le religieux à la carte. Une individualisation des pratiques et des croyances», Cahiers Français, n 340, (septembre-octobre) 2007, p. 60 - 66.

56- Charles Taylor, La Diversité de l'expérience religieuse, op. Cit. p. 96.

57- AS, p. 32.

58- AS, p. 870.

هو للانفلات من هيمنتها، وكأنّنا بالإنسانيّة عاجزة كلّ العجز عن الخضوع التام لمرجعيّتها الذاتيّة.

هل يُعدُّ تحوُّل الاعتقاد إلى الشأن الخاصّ نتيجة ضروريّة لفردنته؟ كان من المنتظر أن يُبعد المتديّنون معتقداتهم عن مجال التداول العام بفعل انفصالهم عن الكنائس التي كانت قد عملت على تجنيدهم في برنامجها إلى أمس قريب وفق النظريّة الدوركايميّة قديمها وحديثها. لكنّ تايلور وصف لنا وضعاً مختلفاً، مثلما هو الأمر مع خوسيه كازانوفا (José Casanova)[59]. يقول: «كان للدّين تدخل بارز في الشأن السياسي على نطاق واسع إبّان «عصر التعبئة»؛ أي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكذلك استمرَّ حضوره في «عصر الأصالة» ولو في أشكال وصور مغايرة».

الترويج للاعتقاد

يدعونا شارلز تايلور لمعالجة هذا الموضوع إلى الانطلاق من القرن التاسع عشر[60]، وبالضبط إلى مرحلة فَصَلت فيها المجتمعات، التي خرجت من رحم 1789، القانون الوضعي عن المعيار اللّاهوتي، بشكل لم تعرفه مجتمعات الأنظمة الملكيّة المنتمية إلى العصر الباروكي، من دون أن يؤدّي هذا «الفصل بين المجالين إلى خوصصة الكنائس»[61]، وذلك خلافاً لآمال أنبياء العقلانيّة وعكس تنبؤات سوسيولوجيي العلمنة الذين جاؤوا بعدهم. عندئذٍ، يذكّرنا تايلور، اضطلع الدّين بوظيفتين كبيرتين ومتناقضتين في النظام السياسي: في جهة، حمل الدّين طبيعة احتجاجيّة في إطار نظام دوركايمي عتيق داخل البلدان الكاثوليكيّة، حيث واجهت الكنيسة توسُّعَ السيادة السياسيّة عبر معارك ضدّ الحداثة خاضها مجنّدون شكّلوا «جيش استنفار» يعمل تحت إمرتها. وقد كان النجاح حليفها أحياناً، كما هو الحال في ردّ فعل فرانكو. وفي جهة أخرى، قدَّم الدّين خدمة من نوع مغاير، وبالضبط في البلدان البروتستانتيّة. تجسَّدت هذه الخدمة في دعم مجهودات دول هذه البلدان في إطار نظام دوركايمي محدث، حيث تحالفت الكنيسة المهيمنة في هذه البلدان مع الدّولة الحديثة حول مشروع بناء جماعة وطنيّة. وقد برز هذا النموذج من العلاقة في البلدان الاسكندنافيّة مع الكنيسة اللوثريّة وفي إنكلترا مع الكنيسة الأنجليكانيّة، وكذلك في الولايات المتحدة مع الطوائف المسيحيّة، وإن كان الأمر قد جرى في الحالة الأخيرة في سياق فصل قانوني. وهكذا نُسجت في جميع البلدان «استمراريّة بين الكنيسة والوطن والعائلة»[62].

فقدت هذه النماذج استقرارها بحلول عصر الأصالة، ولم يعد الناس يتعرَّفون إلى أنفسهم في الأنساق الشموليّة التي جاءت للحدّ من قدراتهم على إثبات الذات. ومع ذلك، لم ينفصل الدّين كليّاً عن دوره في المجال العمومي، رغم اقتصاره الآن على استعارة مسارات مختلفة، وقبوله الاستنادَ على مبادرات قادمة من الأسفل، أي من أفراد أو جماعات صغيرة. وفي هذا الصدد، ينبّهنا تايلور إلى استراتيجيتين لعمليّة إضفاء الطابع السياسي على الاعتقاد. راهنت الأولى على إعادة صياغة العلاقة بين الخاصّ والعام، ووطّدت عمقها في «أخلاقيّات الاعتراف». بدأت الحداثة الأولى بـ«تعبئة» مصدرها أوامر الدّول نحو جماهيرها من أجل الاحتشاد وراء مشروع مندمج بشكل قوي، قوامه التنازل عن الخصوصيّات العرقيّة والإقليميّة والطائفيّة، والانخراط الكليّ في وحدة المجتمع السياسي، بالرّغم من أنَّ التفاوت طبع إيقاع عمل الدّول في هذا المشروع. وقد سُجِّلت مقاومات محدودة، يضيف تايلور، لكن يمكن اعتبار «الطابع الاصطناعي لنظام الأمّة» استمراراً «للنظام العضوي للكنيسة»[63]، بمعنى من المعاني. لكن ستعرف هذه الوضعيّة تغييراً ابتداء من العقد الممتد بين 1960و1970، حيث هيمنت في المجتمعات الغربيّة روحُ «ما بعد دوركايميّة»، لم يعد معها الأفراد يَقبلون الإكراه الاجتماعي ما لم يحقق لهم مطالب الأصالة. وقد رأينا كيف غذّى هذا التصوُّر الفرداني للحياة شتّى أشكال النضال القانوني الجديدة، حيث عادت بعض الجماعات

59- José Casanova, Public Religions in the Modern World, Chicago, Chicago University Press, 1994.

60- انظر فيما يخصُّ هذه النقطة دراستنا:

- «L'essence religieuse de la modernité», in Jacqueline Lagrée et Philippe Portier (dir.), La Modernité contre la religion ? Pour une nouvelle approche de la laïcité, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 10 s.

61- AS, p. 729.

62- AS, p. 861.

63- Pierre Manent, Les Métamorphoses de la cite, Paris, Flammarion, 2010.

إلى مطالبة الدّولة بالاستجابة لدعاوى الاعتراف بالهويّة[64] بشكل سافر، مقارنة بما كان عليه الأمر في المراحل الأولى. ويشير تايلور إلى أنّه ينبغي ربط المطالب الراهنة للأقليّات الجنسيّة والعرقيّة والدّينيّة والإقليميّة بهذه الدّيناميّة. ففي نظر مؤلف العصر المعلمن، تشكّل مطالب الحصول على إذن لارتداء الحجاب في فضاءات المدارس العموميّة، الموجّهة إلى الحكومة الفرنسيّة عبر المحاكم، صورة نموذجيّة لهذه الطريقة المبتدعة لتأكيد الذات. لا يخفي تايلور تعاطفه مع قيم الهويّة. ويفرض عليه هذا الموقف الفلسفي، الذي يعترف بالهويّات الجماعيّة، القول إنّ الإنسانيّة غير محكومة بضرورة انتزاعها من جذورها باسم واجب الانفصال [عن مختلف الهويّات الجهويّة من أجل الاندماج في أفق إنساني مشترك]. فالقيم الدّينيّة في رأيه تشكّل مصادر للامتلاء بشرط أن تكون نابعة من اختيار حر؛ لأنّها تسمح بـ«هيكلة الهويّة الأخلاقيّة وتتيح تفعيل ملكة الحكم في عالم تتّسم فيه مشاريع العيش الممكنة وقيم الحياة بالتعدّد والتنافس»[65].

قامت الاستراتيجيّة الثانية على «التدبير السياسي للحنين» في إطار إضفاء الطابع السياسي على الاعتقاد وإعادة تركيب التداخل بين السياسة والدّين. وهو تدبير لا ينتمي إلى سياق التعبئة ما بعد الدوركايميّة؛ بل يندمج في إطار مقاومة دوركايميّة جديدة. لنأخذ، على سبيل المثال، مظاهر «الحملة الصليبيّة» ضدّ مبادئ النزعة الذاتيّة المطلقة. لقد تحرّكت هذه الحملة في الواقع لإنعاش تقاليد اجتماعيّة شدّت في الماضي الرابطة بين الأمّة والدّين، ولم تنشد بنفحتها النضاليّة تشجيع الملتمسات ذات الطابع الفردي المطالِبة بالحقّ في بناء عالم المعنى، لأنّها سعت، في كثير من الأحيان، إلى الحدّ من هذا النوع من المطالب بدعوى محاربة الطابع الهدّام للتعدّديّة المتطرّفة[66]. يصف شارلز تايلور التحوُّل الجديد، متبعاً المسار التأويلي لنظريّة جيمس هانتر (James Hunter) التي وضّح معالمها في كتاب حرب الثقافة[67] قائلًا: «يكشف كفاح عصرنا أنَّ النظام ما بعد الدوركايمي لا يمثل الكلمة الأخيرة للتاريخ. إنَّ إرادة إعادة التصوُّر الدوركايمي الجديد إلى موقعه، وهو التصوُّر الذي حدَّد هويَّة البلد لزمن طويل قبل انكساره، هو ما حرَّك جزءاً كبيراً من الأغلبيَّة الأخلاقيَّة أو اليمين المسيحي، بمعنى من المعاني، حيث عادت النزعة الربوبيَّة لتحدّد من جديد هويَّة الأمَّة الأمريكيَّة، الأمر الذي يفرض [على المنتمين إلى هذه الأمَّة] الإيمان بوجود رقابة إلهيَّة أو العمل، على الأقل، بقيم تتأسَّس على هذه العقيدة»[68]. لقد رصد تايلور فاعلَين رئيسين مترابطين في مشروع العودة. وهو يشير بذلك إلى الجماعات الإنجيليَّة والمؤسَّسة الكاثوليكيَّة على حدٍّ سواء. بعدما رأينا فيما سبق تقييمه لدور الأولى، نبرز هنا منظوره لدور الثانية، إنَّها تتبنَّى «هي كذلك، وجود صلة بين الإيمان المسيحي ووضع الحضارة [الحالي]»[69]. وما الاحتجاجات الأخيرة ضدّ الإجهاض في إسبانيا وضدّ زواج المثليين في فرنسا[70] إلّا الشاهد على أنَّ صلاحيَّة هذا التحليل تتجاوز حدود الولايات المتحدة الأمريكيَّة نحو نطاق أوسع يضمّ المجتمعات الأوربيَّة كذلك. فما الذي يمنعنا من اعتبار هجوم التقاليد المتتالي دليلاً على استمرار النظام الدوركايمي القديم؟ خصوصاً إذا تأمَّلنا الدليلين التاليين: يتمثل الدليل الأوَّل في لجوء الحركات الدّينيَّة إلى نظام إقناعي، صاغت من خلاله موقفها في صورة حقوق واختيارات، منسجمة في ذلك مع الذهنيَّة المشتركة، ومعتمدة على منظومة الحجاج الحديثة، دون أن ترى في خطوتها هذه استراتيجيَّة للحصول على القبول من لدن الآخرين. ويتمثل الدليل الثاني في اعتماد هذه الحركات على منظومة فلسفيَّة قوامها توجيه نقد داخلي للديمقراطيَّة، مع تشديدها على أنَّها لا ترغب من وراء هذا النقد في فرض نظام يقوم على الأولويَّة المطلقة للقانون الإلهي محلّ نظام التعدّديَّة والشراكة السياسيَّة القائم حاليَّاً.

64- AS, p. 893.

- تلتقي هنا وجهة نظر شارلز تايلور مع ما يثيره مارسيل غوشي حول عصر الهويَّات، انظر:

- Marcel Gauchet, La Religion dans la démocratie: parcours de la laïcité, Gallimard, Paris, 1998.

65- Charles Taylor et Jocelyn Maclure, op. Cit. p. 97.

66- يشير تايلور إلى هذا الأمر ضمن تقرير تايلور- بوشار ((Taylor-Bouchard 2008)) بصدد تحليله لحالة كيبيك.

67- James Hunter, Culture Wars: The Struggle to Define America, New York, Basic Books, 1992.

68- AS, p. 832.

69- AS, p. 832 - 833.

70- انظر مقالًا مشتركاً مع سيلين بيرو (Céline Béraud) سيصدر في:

- Karel Dobbelaere and Alfonso Pérez Agote(dir.), Catholicism and Biopolitics, Leuven, Kadoc, 2013.

هل عملت الدول الغربيَّة على الأخذ بالمطالب الدّينيَّة؟ يحيلنا هذا السؤال إلى دراسة عمليَّة تسييس الاعتقاد التي جرت «من فوق». لم يعرض تايلور للمسألة بشكل واضح في (العصر المعلمن)، واكتفى بفتح مسالك للتحليل وسَّعها في عام 2009 من خلال كتاب مشترك مع جوسلين ماكلور(Jocelyn Maclure) عنوانه (العلمانيَّة وحريَّة الضمير). وقد جاء تأليف هذا الكتاب مباشرة بعد ما ترأس تايلور رفقة جيرار بوشار (Gérard Bouchard)سنة 2008 اللَّجنة الكيبيكيَّة المكلّفة بالنظر في تطبيق التسويات المعقولة[71]. نخرج من جهتنا بعد قراءة هذه النصوص بمعاينة عامَّة للحالة: لقد أعادت الدول الغربيَّة ترتيب وضعيَّة المعطى الدّيني في جدول أعمال حكوماتها بتأثير من الضغط الاجتماعي، بعدما كانت قد تمكَّنت من تدجينه تقريباً في المرحلة الدوركايميَّة الجديدة. ويلاحظ تايلور أنَّ سياسة هذه الدول اعتمدت كلها على مبدأ العلمانيَّة أو «العلمنة العموميَّة». يستوقفنا عنصران[72] في هذا المرحلة من التحليل؛ أوَّلًا: يعتبر تايلور «العلمانيَّة العامَّة» نتيجة ضرورية «للعلمنة الاجتماعيَّة»، وذلك عكس محلّلين آخرين يؤكّدون على الفصل بين هذين العنصرين. كما يؤكّد تايلور أنَّ العلمنة الاجتماعيَّة مرتبطة بالسيرورة التي أدَّت إلى تعدُّد المتخيّلات والمواقف، إنَّهما يشكّلان في ترابطهما ببعضهما بعضاً وجهي الحداثة غير القابلين للفصل. ثانياً: لا يتوانى الفيلسوف الكَنَدي في عدم حصر تطبيق مفهوم العلمانيَّة على الحالة الفرنسيَّة وحدها، معتبراً أنَّ المفهوم يملك قيمة تحليليَّة، ويمكن تطبيقه على بلدان منطقة شمال الأطلسي. وبهذا يقطع تايلور الصلة مع منظور في التحليل منتشر بين المتخصّصين. ربَّما لهذا السبب لا يزال مفهوم العلمانيَّة في حاجة إلى تعريف وتدقيق. إنَّه يصف في الواقع نموذجاً عامًّا في تدبير التعدّديَّة الدّينيَّة من خلال الربط النسقي بين «مبادئ قيميَّة» من جهة، ومن جهة أخرى «أنماط من الإجراءات»؛ إذ تحدِّد المبادئ القيميَّة أفق الغايات؛ لأنَّ العلمانيَّة توجب احترام «حريَّة الضمير والمساواة بين المواطنين». وتعيِّن أنماطُ الإجراءات جهازَ الوسائل التي تمكِّن من بلوغ الغايات، حيث تتطلّب العلمانيَّة «حياد الدّولة تجاه الأديان وحركات الفكر المعلمنة، والفصل بين الدّولة والكنائس»[73]. ويضيف تايلور أنَّ هذه الإجراءات تلقى تفعيلًا متفاوتاً بحسب «أنماط التركيب الخاصَّة بين المبادئ والإجراءات» المتَّخذة من طرف مختلف الدّول. ولا يخفى أنَّ مقاربة تايلور هاته متناسقة مع فكرة سبق الإشارة إليها، ونقصد تصوُّره «للحداثة المتعدّدة».

ما مضامين سياسات الدّول؟ لم تستجب جميع الحكومات على نحو مماثل لمطالب الاعتراف بالدّين، بسبب تميّز المسار التاريخي لكلّ واحدة منها. لقد رأينا -يوضح تايلور- في جهة تثبيت «علمانيَّة منفتحة» في «نظام ليبرالي تعدُّدي» يُرجِّح الغايات ويَختزل الإجراءات في وظيفتها الأداتيَّة، لهذا نلاحظ أنَّ الحكومة في هذا النموذج تتمسَّك «بالاعتراف بالأهميَّة التي يوليها الكثيرون للبُعد الرُّوحي للوجود، وبالتالي فإنَّها تلتزم بأولويَّة حماية حريَّة الضمير وحريَّة الدّين لدى الأفراد»[74]. إنَّه النظام الأكثر هيمنة اليوم، وذلك راجع على الأرجح إلى كونه يستجيب لمتطلبات عصر الأصالة، وتُعتبر كندا مثالاً نموذجيًّا له بفعل سياستها القائمة على التسويات المعقولة. وفي المقابل، نرى في جهة أخرى «علمانيَّة منغلقة». يميل هذا النظام الجمهوري إلى قلب ترتيب الأولويَّات، وتُقدِّم فرنسا نموذجه المعزول إلى حدٍّ ما[75]: يحتلُّ الجانب الأداتي؛ أي مبدأ الفصل، الأسبقيَّة في هذا النموذج مقارنة بالجانب القيمي؛ أي مبدأ حريَّة الضمير. وتضطلع الحكومة في هذا

71- سنة 2007 أعلن الوزير الأوَّل في كيبيك جون شاري (Jean Charest) إنشاء اللجنة الاستشاريَّة حول التسويات المعقولة المتعلقة بالاختلافات الثقافيَّة والدينيَّة، ومنحت رئاستها لعالم الاجتماع جيرار بوشار والفيلسوف شارلز تايلور، وسمّيت اللجنة باسمهما: بوشار- تايلور. رفعت اللجنة توصياتها إلى حكومة كيبك سنة 2008 بعد أعمال استماع ومناقشة في سبع عشرة مدينة همَّت الأقليَّات وكذلك الأفراد، إضافة إلى جلسات خاصَّة بالإطارات الوطنيَّة من نقابات وأحزاب. [المترجم]

72- Jean Baubérot, Laïcité, Laïcisation, Sécularisation, in Alain Dierkens (dir.), Pluralisme religieux et Laïcité dans l'union européenne, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1994.

73- Jocelyn Maclure et Charles Taylor, op. Cit. p. 33.

- تحليل تايلور قريب في هذا السياق مع ما جاء في:

- Jean Baubérot et Micheline Milot, Laïcités sans frontières, Paris, Seuil, 2010.

74- Ibid, p. 74.

75- وإن كان هناك تيَّار كامل في كيبيك يدعو إلى تبنّيه ومحاكاته، بحسب تقرير بوشار- تايلور.

النظام «بمهمَّة تعزيز تحرُّر الأفراد وتطوير هويَّة مدنيَّة مشتركة، بالإضافة إلى احترام المساواة الأخلاقيَّة وحريَّة الضمير»[76]، ومن ثمَّة تمنع التعبير عن الخصوصيَّات الدّينيَّة في المجال العمومي، دون أن يعني ذلك تمكّنها من إنجاز هذه المهمَّة بشكل تام[77]، وهذا ما كشف عنه قانون منع حمل الرموز الدّينيَّة في المدارس الحكوميَّة. وكان جون بول فيليم قد أحسن إثارة الدعابة وهو يتحدَّث عن «تسويات عقلانيَّة» في إشارة إلى هذا القانون[78]. يمكننا أن نقول، باستخدام عبارات تايلور، إنَّ الدّولة الكنديَّة تشكّل وحدة روحيَّة مع النزعة ما بعد الدوركايميَّة، بينما توصف وضعيَّة الحكومة الفرنسيَّة بالنزعة الدوركايميَّة الجديدة المعلمنة، وذلك رغم تطوُّرها نحو موقف أكثر انفتاحاً.

ماذا يمكن القول عن المطالب الدوركايميَّة الجديدة ذات الطابع الدّيني؟ أهمل الفيلسوف الكندي هذه المطالب في مساره التحليلي بعد أن أثارها في مناسبات عدَّة، كما لو أنَّه لا يؤمن بأهمّيتها الاجتماعيَّة. ربَّما كان مخطئاً في حكمه. وبالفعل، يمكن التقاط جانب رمزي في الخطاب الرَّسمي الراهن لعدد من دول أوربا مجسَّد في استحضار العمق الدّيني للأمَّة، لعلّ هذا العمل يسمح لهذه الدول بإخفاء سيرورات التشظّي الناشئة عن توسُّع مجال النزعة التعبيريَّة، لكنَّها تحرص مع ذلك على الاعتراف بهذه السيرورات في الشقّ الخاص بالحقوق في سياساتها.

ربَّما تمكَّنا من النظر إلى مكانة عمل شارلز تايلور في التجديد المعاصر لعلم اجتماع الدّين. إنَّه يقترح علينا طريقة مغايرة للتفكير في المعطى الدّيني. أوّلاً لأنَّه يساعدنا في إعادة تقييم مسألة نشأة الحداثة، وهذا ما فعله في كتاب (عصر العلمنة) حين اقترح علينا مبدأ الاستمراريَّة بدل أطروحة القطيعة. إنَّه يعرِّف العالَم الحديث على أساس طابعه المنفتح على التعدديَّة، ومع ذلك يظلُّ هذا العالم مديناً في مادته الأساسيَّة لسيمونطيقا مسيحيَّة من خلال تصوُّراته عن الذاتيَّة والمسؤوليَّة والفصل [بين العالمين]. كما يدفعنا تايلور إلى إعادة التفكير في مسألة مصير العلمنة على وجه التحديد. كنَّا نظنُّ أنَّ المعطى الدّيني يحتضر، وها هو ذا يعود عبر مسالك مختصَرة، ليس في صورة «الهيئة» الكليَّة التي من شأنها منح الغطاء الشمولي لتجاربنا الوجوديَّة المتعدّدة، وإنَّما في صورة «متن» يمكن لكلّ واحد منَّا أن يغرف منه ما يحتاج إليه بحسب انتظارات المعنى الأكثر شخصيَّة. ما من شكٍّ في أنَّ الفلسفة ليست خارج الخطاب القائل بحضور المعطى الدّيني، كما أشرنا إلى ذلك، وإنَّ يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) قد طوَّر وصفاً لوضعيَّة راهنة باستخدام مفهوم «ما بعد العلمنة»، وهو في ذلك قريب من وصف تايلور الذي يتشبَّث بفكرة حضور الدّين في صور مختلفة عن نمط حضوره في الحضارة المتصلّبة بكلّ تأكيد[79]. لكن أين يكمن الاختلاف بينهما؟ ينظر هابرماس، مدفوعاً بـ«ضعف حماسته الدّينية»، إلى الرغبة الرَّاهنة في مشاهدة الإله على أنَّها كيفيَّة من كيفيَّات الردّ على تقلّبات الزمن. بينما يتوسَّع تايلور أكثر بكثير في مجال الأنطولوجيا، إذ لا تقتصر وظيفة الاعتقاد عنده في وظيفته الاجتماعيَّة؛ لأنَّه يلبّي حاجة الإنسان إلى الامتلاء، وهذا يبوِّئ الاعتقاد مكانة أعلى مقارنة بتحديداته التجريبيَّة.

76- Ibid, p. 74.

77- يشير تقرير بوشار- تايلور بوضوح إلى تطوُّر في فرنسا كذلك.

78 -Jean-Paul Willaime, «Le modèle républicain français d'intégration face à la pluralité religieuse contemporaine», in Bulletin d'Histoire Politique, vol. XIII, n◦ 3, printemps-été, 2005, p. 55 - 67.

79- Philippe Portier, «Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas», Society, 2011, vol. XLVIII, N◦ 5, p. 425 - 434.

تَوتُّرَات الهجانة بين الصَّحافة والتَّاريخ

خالد طحطح/ محمَّد بكور*

الملخّص

تظلُّ إعادة الاعتبار للحدث اليوم، حتى وإن بدت مقنعة، غامضة من بعض وجهات النَّظر؛ فإذا أُخِذَتْ بصورة سطحيَّة ومعزولة ضمن قراءة موجزة ومختزلة، يمكن أن نرى فيها موقفاً من المواقف المختلفة حول الموضوع القديم بتسارع التَّاريخ. فالزَّمن التَّاريخي يمضي أمامنا اليوم، في زمن عصرنة الإعلام، بومْضَةٍ سريعة أكثر من أيّ وقت مضى، إلى درجة أصبحت معها كتابة التَّاريخ تُواجه صعوبة في متابعة زخم الأحداث الكثيفة، وذلك بشكل يضاهي بكثير الصُّعوبة التي عَبَّرَ عنها مُنَظِّرُ التَّاريخ لورنز فون شتاين سنة 1843م. يبدو الأمر أشبه ما يكون بمُمارسة التَّاريخ من فوق عربة متنقِّلة؛ فالمؤرّخ لا يستطيع تسجيل كلّ ما يمرُّ به من أحداث، بسبب التطوُّر الهائل في سرعة انتقال وتبادل المعلومات. كما أنَّه لم يعد وحده في السَّاحة، فقد تصاعد دور المثقّف الإعلامي، وهذا النَّوع من المثقفين له تأثير حقيقي على الحياة السياسيَّة، في مجتمع يُكَرِّسُ أغلب وقته للإعلام. لكن كيف يقارب الصَّحفي الأحداث؟ وأين يختلف عن المؤرّخ الأكاديمي

* باحثان من المغرب.

المحترف؟ وما أبرز مكامن الضَّعف في المعالجة الصَّحفيَّة للحدث التَّاريخي؟ وكيف استطاع الإعلام إبراز مؤرّخين متمرّسين استطاعوا ربح الرّهان الصَّحفي، كما هو الحال مع جان لاكوتير؟ وكيف هوت الصَّحافة بالبعض إلى أسفل سافلين، كما هو الشأن بالنسبة إلى المؤرّخ الإنجليزي هيوغ تريفور روبر؟

تُعدُّ وسائل الإعلام حاليّاً الفضاء الأمثل لنقل التَّاريخ الآني؛ فهي التي اخترعت -منذ بروز الصَّحافة في القرن التّاسع عشر- النّبأ الرَّاهن، كما حدَّدت للصَّحفيّين رسالتهم في الإخبار «بما يجري»، أو بالأحرى «لما قد جَرى» و«لِمَا سَيَجْرِي» عمَّا قريب[1]. ومنذ ذلك التَّاريخ، أصبحت وسائل الإعلام فاعلة وشاهدة في الوقت نفسه؛ فقد جعلت الحدث يبدو أكثر جماهيريَّة وديمقراطيَّة. لذلك ربط المؤرّخ الفرنسي بيير نورا (Pierre Nora) بينها وبين الأحداث، فالعلاقة بينهما تبدو قويَّة وشديدة إلى درجة تبدو معها غير قابلة للانفصال.

لا يستطيع المؤرّخ المهتمّ بالزَّمن الرَّاهن مواكبة كلّ ما يمرُّ به من أحداث، بسبب التطوُّر الهائل في سرعة انتقال وتبادل المعلومات[2]. كما أنَّه لم يعد وحده في السَّاحة؛ فقد تصاعد دور المثقّف الإعلامي، وهذا النَّوع من المثقَّفين له تأثير حقيقي في الحياة السياسيَّة في مجتمع يُكَرِّسُ وقته للإعلام أكثر ممَّا يمنحه للتفكير والقراءة، كما أنَّ له دوراً مهمّاً في تحريك «الخطوط الحمراء» بالنسبة إلى قضايا متعدِّدة، ومن شأن ذلك أن يطوِّر إيجابيّاً مناخ اشتغال المُؤَرِّخ. وفي هذا السِّياق، يمكن التَّذكير بعامل ساعد على الانتقال من الذَّاكرة إلى المعرفة التحليليَّة للماضي القريب، في بعض التجارب، من خلال التلاقح بين المؤرِّخ وعالم السّياسة، وكذلك بين المؤرِّخ والصَّحفي[3].

رغم أهميَّة الإعلام اليوم في الحياة اليوميَّة للمواطنين في مختلف بقاع العالم، يُتَّهَمُ الصَّحفيون -عكس المؤرّخين- بأنَّهم لا يبحثون عن جذور الظّواهر والأحداث التَّاريخيَّة، وإنَّما يكتفون فقط بسردها سرداً سريعاً وسطحيّاً. وهنا يكمن الفرق بين مهنة الصَّحفي ومهنة المؤرِّخ؛ فالصَّحفي يتحدَّث فقط عن الحاضر ومشاكله الآنيَّة دون الغوص في تفاصيل وجذور موضوعاته، وبالتَّالي يُعدُّ منظوره قصير النظر. في حين، ينبش المؤرِّخ في أعماق الوقائع؛ فهو لا يكتفي أبداً بما يُعرض على وسائل الإعلام والإنترنت؛ بل يحاول الوصول إلى الوثائق والمستندات الأصليَّة في منابعها، ويحرص على ذلك أشدَّ الحرص. ولذلك، إنَّ تحليلات المؤرِّخين تُقنع وتُشبع في شموليتها القارئ، على عكس التَّقارير الصَّحفية المنجزة بشكل سريع، على الرّغم من أهمِّيتها بالنِّسبة إلى المُشاهد العادي. بطبيعة الحال تختلف أدوات التَّحليل والتفكيك لدى الصَّحفي والباحث التَّاريخي؛ فالمنهجيَّة والخلفيَّة، بالتأكيد، ليست واحدة. وإذا كانت وسائل الإعلام المختلفة تُعطي حيِّزاً واسعاً اليوم للأحداث السياسيَّة، فإنَّ الطَّريقة المفكّكة التي تُعالج بها الوقائع أحياناً لا تمنح أيَّة منهجيَّة أو معقوليَّة تاريخيَّة لهذه الأحداث. وهنا تكمن الخطورة؛ ففي ظلّ افتقاد المشاهد البسيط لأيَّة نظرة شموليَّة للظَّواهر التّاريخيَّة والسّياسيَّة، تقوم وسائل الإعلام، عن وعي أو من دونه، بتجزيء الصَّيرورات التَّاريخيَّة، إذ لا تُسجّل الوقائع والأحداث ضمن منظور شموليّ.

تختلف بالتأكيد مُقاربة الصَّحفي في معالجته للأحداث عن مقاربة المُؤرِّخ، فالصَّحفي ينحو باتجاه الأحداث والقضايا ذات الاهتمام المجتمعي، وأهمّ ما فيها إثارة الانتباه والتفرُّد بالنَّشر مع السُّرعة المحبوبة في العمل الصَّحفي، وهو ما يُسمَّى «السّبق الإعلاميّ»، وهذا يُشكّل أحد مكامن الضَّعف في المعالجة الصَّحفيَّة للحدث التَّاريخي[4].

إنَّ الصَّحفي مثل «مؤرِّخ اللَّحظة»، إن جاز لنا استخدام هذا

1- فرانسيس بال، الميديا، ترجمة: فؤاد شاهين، سلسلة نصوص، دار الكتاب الجديد المتَّحدة، لبنان، ط1، 2008، ص15.

2- حول تسارع التاريخ كتب جان نويل جانيني في عام 2001 م: «هل يجري التَّاريخ بسرعة؟» فرانسوا هارتوغ، تدابير التاريخانيَّة -الحاضريَّة وتجارب الزمان، ترجمة: بدر الدين عرودكي، المنظَّمة العربيَّة للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربيَّة، لبنان، ط1، 2010، ص213/175.

3- مقتطف من حوار نشرته جريدة الاتحاد الاشتراكي مع المؤرخ المغربي عبد الأحد السبتي، عدد يوم 11-12-2009.

4ـ الموساوي العجلاوي، الصَّحافة والتاريخ، من نصّ المداخلة التي ساهم بها في الأيام الوطنيَّة التسعة عشر للجمعيَّة المغربيَّة للبحث التاريخي في موضوع: المغرب المعاصر (1912-2012) التاريخ والهويَّة والحداثة- دورة بوشتة بوعسريَّة، الرِّباط بين 1-3 كانون الأول/ ديسمبر 2011، بدعم من المجلس الوطني لحقوق الإنسان.



المصطلح، يتعامل مع الحدث حين وقوعه؛ فهو يؤرّخ للحاضر، ولكنَّه لا يؤرّخ للتَّاريخ الحاضر؛ فالخبر الصَّحفي يظلُّ غير مكتمل، وغير مفهوم بالشَّكل المطلوب، فهو في الغالب يأتي مفصولاً عن سوابقه ولواحقه، ويبقى في حاجة ماسَّة للزّيادة والإتمام[5]. وهذا من بين الأسباب التي تجعل غالبيَّة المؤرِّخين تتجنَّب تناول التَّاريخ الحاضر؛ فهذا النَّوع من الكتابة التَّاريخيَّة يبقى أفقاً صعب المنال لعوامل ثلاثة: أوَّلها: غياب البُعد التَّاريخي الضَّامن -في نظرهم- للموضوعيَّة التَّاريخيَّة المنشودة عند كلّ مؤرِّخ. وثانيها: قضيَّة المصادر من حيث تنوُّعها، ولاسيما المصادر الشَّفويَّة لشهود العيان، وما يحوم حولها من تشكيك في مصداقيّتها. وثالثها: يكمن في صعوبة تحليل وتأويل الحدث الآني الذي لا نعرف، بعدُ، نهايته ومآله وانعكاساته على مجرى الأحداث. هذا بالإضافة إلى تخوُّفات بعض المؤرّخين من التَّداخل بين التَّاريخ والصَّحافة والعدالة أحياناً[6]؛ فالأحداث السَّاخنة القريبة تثير الكثير من الحساسيَّات، وتتسبَّب في لغط كبير، وتطرح العديد من التساؤلات بالنّسبة إلى ممارسة المؤرِّخين، لوجود الشُّهود من النَّاجين ومن المتسبّبين في الكوارث على قيد الحياة؛ فيتداخل، بذلك، دور المؤرِّخ بشهادة الشُّهود بِدَهْمِ الذّاكرة[7].

الصَّحافة والتَّاريخ -في نظر جان لاكوتير- يتقاطعان ولا يندمجان، وقد وقف هذا الأخير بحكم تخصُّصه مليَّاً عند أهمّ الاختلافات بينهما، ورأى أنَّ أهمَّ فارق بينهما يكمن في الكمِّ وليس في الكيف، فإذا كان الصَّحفي يتصرَّف في قليل من المعطيات، لفقر وثائقه سابقاً، فإنَّ الأمر قد تغيَّر اليوم مع تطوُّر التَّقنيات والاعتماد على الحاسوب الذي ضاعف إمكانيَّات التَّحليل لدى الصَّحفي[8].

5- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005، ص72.

6- فريد سليمان، مدخل إلى دراسة التاريخ، المركز الجامعي، تونس، 2000، ص151.

7ـ للاطلاع على أمثلة من هذه الوقائع، راجع: خالد طحطح، عودة الحدث التاريخي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2014، من ص 174 إلى ص 176.

8 - جان لاكوتير، التاريخ الآني، ضمن التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم محمَّد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنيَّة، المنظمة العربيَّة للترجمة، ط1 2007، ص352.

واعتباراً للعلاقات الصِّداميَّة التي كثيراً ما تكون بين التَّاريخ والصَّحافة، لا يمكن أن نتوانى في القول إنَّ هذين التَّخصُّصين ما فتئا يتقاربان منذ انتهاء العهد الذي كانت تسيطر عليه «ديانة الأمد الطويل» و«نبذ الوقائع»[9]، فالصَّحفي والمؤرِّخ يقتربان اليوم من بعضهما بعضاً بصورة تدريجيَّة، ويزيدهما صوت جاذبيَّة الحدث الرَّاهن قرباً.

تتداخل مهنة الصَّحفي والمؤرِّخ، فقد أصبح العديد من الشَّخصيات مشهوراً بهذه الازدواجيَّة في الهويَّة، حيث يزاوج بين العمل اليومي السَّريع وبين نفَس البحث والتأليف؛ ففي الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة، جاء ألان نِيفِنْ مؤسِّس «التَّاريخ الشَّفوي» من الصَّحافة. وفي فرنسا يُعدّ الصَّحفي جان لاكوتير -مراسل جريدة «لوموند» في المغرب سابقاً- هو من أسَّس سلسلة «التَّاريخ الآني» في إحدى كبريات دور النشر. وجاء روني ريمون من علم السّياسة، وهو أوَّل من دعا إلى البحث في الملفَّات الحسَّاسة للقرن العشرين[10]. وفي إنجلترا اقتحم المؤرّخ هوغ تريفور روبر مجال الصَّحافة المحفوف بالمخاطر.

وإذا كان من النادر أن نرى صحفيّين يتحوَّلون إلى مؤرِّخين وينجحون في ذلك، فلم يحصل إلّا نادراً أيضاً أن شاهدنا مؤرّخين تنطبق عليهم صفة الصَّحفيين وهم يمارسون الصَّحافة. ومن الضَّروري التأكيد على أنَّ اتِّهام الصَّحفي بكونه يعمل عملاً سريعاً حكم غير صحيح دائماً، فمن الممكن ولوج صرح التَّاريخ عن طريق الصَّحافة، فتاريخ فرنسا الكبير في ظلّ الاحتلال، لهنري أمورو، عمل رائع من إنجاز صحفي انقلب مؤرّخاً[11]. والأمر نفسه بالنّسبة إلى كتابات جان لاكوتور (Jean Lacouture)، فهذا الصَّحفي ربح رهانات مؤرِّخ بازدواجيته، وفي المقابل هناك من المؤرِّخين من امتطى صهوة الصَّحافة، غير أنَّه هوى إلى الأسفل يجرُّ خيبة سوء طالعه، كما هو حال المؤرِّخ الإنجليزي هوغ تريفور روبر.

9 - المرجع نفسه، ص353.

10- مقتطف من حوار نشرته جريدة الاتحاد الاشتراكي مع المؤرّخ عبد الأحد السبتي، عدد يوم 11-12-2009.

11 - راجع: جان تولار، غي تويليه. صناعة المؤرّخ. ترجمة: عادل العوَّا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سورية، ط1، ص15.

1. جان لاكوتير: رهانات مؤرّخ ناجح

وُلد جان لاكوتير سنة 1921 بمدينة بوردو الفرنسيَّة، تابع دراسته الثَّانوية في سانت جوزيف في تيفولي اليسوعيَّة، ثمَّ تحصَّل على الإجازة في القانون، وفي الآداب. استكمل دراسته العليا بمدرسة العلوم السّياسيَّة بباريس، وهو يُعدُّ اليوم من كبار الصَّحفيين ومن الأقلام المتميّزة بجريدة لوموند الشهيرة، ويزاول أيضاً مهمَّة محرِّر صحفي بمجلة لونوفال أوبسرفاتور، وقد عُهِدَ إليه بالتَّدريس في معهد الدّراسات السّياسيَّة بباريس، وفي جامعة فانسيان، وهو أستاذ زائر مشارك في جامعة هارفارد، وعضو نشيط في عدَّة لجان دوليَّة لدعم ضحايا التَّعذيب والعنف السّياسي.

اشتهر بلقب «عملاق الصَّحافة» بفرنسا، وعرف أيضا بـ«صديق زعماء حركات التَّحرُّر في العالم»، لأنَّه نسج مع غالبيتهم علاقات قويَّة، كما هو الحال حين كان مراسلاً حربيّاً في الهند الصّينيَّة، إذ التقى رئيس فيتنام هوشي منه، وصادقه، وجمعته لاحقاً علاقات جيّدة مع الزَّعيم الصيني وقائد الثَّورة فيها ماو تسي تونغ.

بدأ لاكوتير عمله مراسلاً صحفيّاً لفرانس سوار ولوموند في المغرب العربي، وخلالها تقرَّب من الملك المغربي محمَّد الخامس ومن الزَّعيم التّونسي الحبيب بورقيبة، واشتهر بمناصرته لقضيَّة تحرير الجزائر؛ بل إنَّه كان من المدافعين الشَّرسين عن تصفية الاستعمار، وعُرف بمناهضته الشَّديدة لسياسة الجنرال الفرنسي دوغول.

في سنة 1952م اتَّجه إلى الاستقرار في مصر، وقد جمعته خلالها علاقات متينة مع الزَّعيم جمال عبد النَّاصر، وخلالها واكب التَّحوُّلات الكبرى التي جرت في عهده[12]، ومنها عمليَّة الإصلاح الزّراعي، وتأميم قناة السّويس، وحرب 1956م، وهي الأحداث التي قام بتغطيتها بشكل مباشر، وتقديمها على شكل مقالات

12 - قام بتحليل أبعاد التحوُّلات الكبرى التي أحدثتها الثورة المصريَّة عام 1952، فكتب كتابه الشهير مصر في حركة، وجمعته هناك علاقة صداقة مع الكاتب الصحفي الدكتور المصري أحمد يوسف، الذي خصَّ مشوار جان لاكوتير بسيرة موسومة بـ«جان لاكوتير من خلال قمم وكلمات».

للعالم الغربي، قبل أن ينخرط لاحقاً في كتابة سيرة مفصَّلة عن حياة الزَّعيم المصري[13].

يُعدُّ لاكوتير من المتخصِّصين الذين اشتهروا بكتابة بيوغرافيَّات وتراجم حياة لكبار رجالات السّياسة والأدب في فرنسا[14]. وفي هذا الإطار يصرِّح قائلاً: «لقد كتبت عن رجال الأدب بالقدر نفسه الذي كتبت عن رجال السياسة (...). لقد كتبت ثمانية كتب عن رجالات الأدب وعشرة كتب عن رجالات السّياسة. كما كتبت كتاباً عن جريتا جاربو (Greta Garbo)الممثِّلة الشَّهيرة. كما كتبت أيضاً عن الموسيقا، وتناولت جميع الموضوعات». وقد حصل في هذا السِّياق على العديد من الجوائز التَّقديرية منها: الجائزة الكبرى للأدب، وجائزة جونكور للسّيرة حول كتابه عن فرنسوا مورياك، ومنحته الأكاديميَّة الفرنسيَّة العريقة الجائزة الكبرى للتَّاريخ. كما حصل على التَّشريف شخصيَّاً من رئيس جمهوريَّة فرنسا سنة 2007م، وعلى رتبة الفارس الآمر كوموندور الفنون والآداب.

شاركته في مساره المهني زوجه سيمون لاكوتير المؤرِّخة والصَّحفية الفرنسيَّة التي توفيت في تموز/ يوليو 2011، وقد نشرت إلى جانبه العديد من المؤلَّفات، وقَّعتها معه بشكل مشترك، من ضمنها كتابهما «المغرب في المحك»، الصادر سنة 1958، وقد كانت تُعدّ، بمعيَّته، اختصاصيَّة في قضايا وشؤون العالم العربي.

رَبِحَ الصَّحفي جان لاكوتير رهانات المؤرِّخ، وهو حاليَّاً بيوغرافي متخصِّص، فقد صرَّح بأنَّ كاتب السّيرة يهيمن على شخصيَّته، وقد استطاع بقوَّة أسلوبه إيصال هذا النَّوع إلى قمّة النَّجاح[15]، فانتماؤه المزدوج إلى الصَّحافة والتَّاريخ جعل أعماله تتَّسم بالغنى والكثرة، فقد كتب بيوغرافيَّة لخمسة زعماء من العالم الثّالث هم: الحبيب بورقيبة، وفرحات عباس، وهوشي منه، ومحمَّد الخامس، وأحمد سيكوتوري[16]. كما أعطت كتاباته الأخرى أبعاداً واسعة للنَّوع البيوغرافي أدبيَّاً وفنيَّاً[17]، وقد شارك أيضاً في إنجاز بيوغرافيا لأهمّ الشَّخصيَّات الفرنسيَّة والمغربيَّة للفترة قُبَيْلَ استقلال المغرب[18].

2. هوغ تريفور روبر: حكاية سقوط مؤرخ

نال المؤرّخ الإنجليزي هوغ تريفور روبر (Hugh Trevor-Roper) (1914–2003) اهتماماً ملحوظاً من قِبَلِ كُتَّاب البيوغرافيا، فقد احتوت حياته على جميع عناصر التراجيديا والكوميديا الإغريقيَّة القديمة؛ إذ مرَّت حياته المهنيَّة بلحظات شديدة التَّناقض بين النَّجاح الباهر والإهانة المُخجلة، حدت بالباحث الأمريكي آدم سيسمان إلى أن يُخصِّص لها سيرة ضخمة بعنوان: «شريف إنجليزي: حياة هوغ تريفور روبر»[19].

لقد جمعت سيرته كلَّ ما يمكن أن يروق للقارئ من الإنجازات والمغامرات، فضلاً عن الإحباطات التي شارفت حدّ المآسي والفضائح. كان ذكيَّاً، وبارعاً، ومتمكِّناً، ومتطلِّعاً، وهي صفات صنعت منه أبرع مؤرِّخ بين بني جيله. وإلى حين سقوطه، كان كلُّ شيء يبدو أفضل ممَّا تمنَّاه: جمع ثروة كبيرة،

13- بالرغم من علاقاته الطيبّة بعبد الناصر، لم يخفِ بعض إخفاقات النّظام النَّاصري في كتابه: مصر في حركة، حيث اعترض على رقابة الصُّحف في مصر، وقال عنها: لقد حوَّلت الرقابة الكريهة الصحافة إلى شكل من أشكال العبوديَّة.

14ـ كتب سيرة شارل دوغول، ومنديس فرانس، والأديب فرنسوا مورياك، والفيلسوف أندريه مالرو، والأديب ستندال، وعالمة الاجتماع جرمين تييون، وغيرهم.

15 - أصدر كتاباً في هذا المجال، انظر:

Jean Lacouture, Profession biographe, Hachette, 2003.

16- يُعدّ هذا الكتاب بداية اقتحامه مغامرة كتابة السير.

17- بشأن البيوغرافيا وعلاقتها بالتاريخ، يراجع: خالد طحطح، السيرة لعبة الكتابة، كتاب العربيّة، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، 2012.

18 - أنجز إلى جانب (Simonne Lacouture) وصفاً بيوغرافيّاً لأهمّ الشَّخصيَّات الفرنسيَّة والمغربيَّة للفترة التي أدَّت أحداثها إلى استقلال المغرب. انظر: ديل إيكلمان، السّلطة والمعرفة في المغرب... صور من حياة مثقف من البادية في القرن العشرين، ترجمة: محمَّد أعفيف، منشورات مركز طارق بن زياد للدّراسات والأبحاث، الرباط، ط1، 2000، ص23. وللمزيد، انظر:

Lacouture. Le Maroc à l›épreuve, en collaboration avec Simonne Lacouture, Le Seuil 1958.

19. Adam Sisman, an Honorable Englishman: The Life of Hugh Trevor-Roper, Random House, 2011.

وأنشأ شبكة كثيفة من العلاقات مع نخبة المجتمع الإنجليزي، وحصل على كرسيٍّ ملكيٍّ في جامعة أكسفورد، واشترى منزلاً جميلاً في أرقى أحياء لندن، وتزوَّج من أرستقراطيَّة، بل تحصَّل على لقب لورد أيضاً.

من النادر أن تجد مؤرّخاً نال شهرة عالية وحظوة كبيرة لدى الجمهور ولدى أوساط المجتمعين السّياسي والعلمي في الآن نفسه، لكنَّ المؤرخ هوغ تريفور روبر كان نجم بريطانيا الأبرز، منذ أن أدى دوراً متميّزاً في الاستخبارات العسكريَّة أثناء الحرب العالميَّة الثَّانية، إلى حين سقوطه المدوِّي في بداية الثمانينيَّات من القرن الماضي. كان تريفور مدعوماً بقدرة عقليَّة حادَّة ومخزون معرفي هائل، إضافة إلى قوَّة شخصيَّته التي تصل إلى حدَّ الغطرسة، لكنَّها جميعاً لم تحمِه، بل ربَّما أوردته مهلك السُّقوط في العار الذي لطَّخه في الرُّبع الأخير من حياته.

ولد تريفور روبر في كلانتون في نورثمبرلاند قرب الحدود الاسكتلنديَّة، في أسرة متوسِّطة تنحدر من سلالة عريقة ما زالت تحمل بعض الألقاب النَّبيلة. والده كان طبيباً، وكان شخصاً عبوساً صارماً، فلم يقدِّم له ما كان يحتاج إليه من العاطفة والمحبَّة، وألحقه بمدرسة كنسيَّة، حيث نشأ هناك في بيئة تفتقر إلى دفء الأسرة والمودَّة ودوافع التَّشجيع. ولذلك كتب لاحقاً كيف أنَّه عاش «محروماً من الحنان؛ بل من الاهتمام أيضاً». أظهر الفتى تريفور في هذه المدرسة نبوغه وذكاءه الحاد، وأتقن بشكل جيّد اللّغتين اللّاتينيَّة واليونانيَّة، وتعلّم الفرنسيَّة والألمانيَّة (التي لم تُعجبه قط)، وتدرَّج في مساره التَّعليمي إلى أن وصل إلى غاية ما كان يطمح إليه أبناء جيله لَمّا التحق بكليَّة «كريست تشيرش» في جامعة أوكسفورد العريقة. تخصَّص بداية في الكلاسيكيَّات قبل أن يتحوَّل إلى الاهتمام بقضايا التَّاريخ الحديث، وانتقل إلى كليَّة «ميرتون» أوكسفورد باحثاً. ثم نشر كتابه الأوَّل سنة 1940م عن الكنيسة الإنجليكانيَّة وعن رئيس أساقفة كانتربري «وليام لود» ودوره في الحرب الأهليَّة الإنجليزيَّة، متحدِّياً التَّصوُّرات السَّائدة آنذاك حول هذه الشَّخصية المثيرة للجدل[20].

20. Hugh Trevor-Roper, Archbishop Laud 1563 - 1645, (London: MacMillan, 1962 -second edition.

يُعدُّ القس وليام لود من الشَّخصيَّات التي أدت أدواراً مهمَّة في أحداث الثورة الإنجليزيَّة، فقد تمكَّن، بفضل علاقاته، من أن يتولى رئاسة أساقفة كانتربري منذ 1633م، وأن يصبح مستشاراً للملك شارل الأوَّل. كان متشدّداً بشأن الطقوس الكنسيَّة، فعمل على طرد البيوريتان من المناصب الكنسيَّة، واضطهد الطوائف الدينيَّة المخالفة للكنيسة الإنجليكانيَّة. وكانت هذه الإجراءات سبباً في اندلاع الحرب الأهليَّة الإنجليزيَّة. ثمَّ أقرَّ مجلس العموم مشروع قانون يتَّهم لود بالخيانة، فحُكم عليه بالإعدام، وقد أظهر شجاعة نادرة أمام المشنقة، أثَّرت في أعدائه.

في بداية الأربعينيَّات من القرن الماضي، عندما اشتعل أوار الحرب العالميَّة الثانية (1939–1945) استُدْعي تريفور روبر للانضمام إلى الجيش، ونظراً لضعف بصره عمل ضابطاً في جهاز الاستخبارات، وكُلّف باعتراض رسائل المخابرات الألمانيَّة على جهاز الرَّاديو، حيث أثبت جدارته في فكّ أجزاء حيويَّة من شفرتها. وبفضل نجاحاته، أصدر ديك وايت رئيس مكافحة التجسُّس في القطاع البريطاني أمره لتريفور بالتَّحقيق في ظروف وفاة أدولف هتلر زعيم الحزب النَّازي الألماني، وتكذيب الدِّعاية السوفييتيَّة التي أصبحت تروّج على نطاق واسع بأنَّ الفوهرر مازال حيَّاً، وأنَّه يعيش متخفّياً في إحدى البلدان الأوربيَّة.

عن طريق اسم مستعار «الجنرال أوتون»، أجرى المؤرِّخ الإنجليزي مئات المقابلات مع العديد من الضُّباط البريطانيّين والأمريكيّين والكنديّين، وبعض السيّاسيّين والعسكريّين والموظّفين الألمان الذين كانوا مقرَّبين من هتلر، وممَّن تمكَّنوا من الفرار بجلدهم إلى الغرب. وبعد الاطلاع على مئات الوثائق والمستندات السريَّة، واستجواب الشُّهود الكثر وفحص الأدلّة الماديَّة المتوافرة، قدَّم تريفور استنتاجاته الأساسيَّة: انتحر هتلر مُطلقاً النَّار على نفسه بعد أن أطلق النار قبلها على عشيقته إيفا براون في 30 نيسان/ أبريل عام 1945م، ثمَّ أُحرقت جثتاهما بعد ذلك نتيجة القصف الذي تعرَّض له المبنى الذي وُجِدا فيه.

هذا النَّجاح الذي أحرزه في عالم الاستخبارات حثّه على تركيز اهتمامه في تجميع المعلومات المُهمَّة التي أفادته في إصدار كتابه الأكثر شهرة في عام 1947م بعنوان: «الأيام الأخيرة لهتلر»[21]، وصف فيه الأيام العشرة الأخيرة من حياة الزَّعيم الألماني أدولف

21. Trevor-Roper, Last days of Hitler, New York: Macmillan Co., 1947.

هتلر، وبعض مقرَّبيه ومصير بعض كبار المسؤولين النَّازيين المقرَّبين منه. ورغم ظهور بعض النقائص في هذا العمل على ضوء الأدِلّة الجديدة التي ظهرت بعد إفراج السُّوفييت عن السُّجناء الألمان في عام 1950م، فإنَّ لغته الجميلة، وأسلوبه الجامع بين التَّاريخ والتَّحقيق الاستخباراتي والصَّحافة والسُّخرية والتهكُّم، جعلت منه عملاً ناجحاً بكلّ المقاييس الأدبيَّة والماليَّة؛ حتى لقد شُبّه بالكتاب الرَّائع والذائع الصّيت لإدوارد جيبون الموسوم بـ: «اضمحلال الإمبراطوريَّة الرُّومانيَّة وسقوطها»[22].

كانت تلك بداية تريفور بصفته مؤرّخاً محترفاً حظيت إسهاماته في البحث والنَّقد باعتراف أكاديميّ وعلى مستوى عالٍ جدّاً. وكان يرفض النَّظر إلى التَّاريخ باعتباره قصَّة للتقدُّم أو التَّراجع المستمرَّين؛ فالأحداث التَّاريخيَّة -في نظره- هي نتيجة لاختيارات قام بها بعض الأشخاص أكثر من كونها نتيجة لحتميَّة التاريخ أو تجسيداً لخطّة متعالية، ولذلك هاجم بقسوة نظريَّة أرنولد توينبي في تفسير التاريخ، واتَّهمه بالتبجُّح وبادعاء كونه «المسيح الكامل». كما اشتهر بانتقاداته اللَّاذعة للمؤرّخين الماركسيين، مثل كريستوفر هيل وإريك هوبسباوم، ونظريتهما حول حتميَّة سقوط «الغرب» الرأسمالي. وخلال الخمسينيَّات حضر تريفور مؤتمراً في برلين للمثقّفين المناهضين للشّيوعيَّة من أمثال سيدني هوك وإينياتسيو سيلونه وآرثر كوستلر وريمون آرون وغيرهم. وتعكس أعماله الأكاديميَّة تأثره الواضح بمدرسة الحوليَّات الفرنسيَّة، في حرصها على دراسة التَّفاعلات بين التيَّارات السيّاسيَّة والفكريَّة والاجتماعيَّة والدينيَّة للمرحلة التَّاريخيَّة المدروسة.

خلال عقود من حياته تتالت إصداراته وتوزَّعت بين مرحلتين زمنيَّتين فارقتين: مرحلة القرنين السَّادس عشر والسَّابع عشر، المجال الأصلي لتخصُّصه الأكاديمي، ثمَّ مرحلة النَّازيَّة التي استحوذت على اهتمامه بعد تجربته خلال الحرب العالميَّة الثَّانية[23].

إنَّ تعدُّد أعمال تريفور وعمقها يعكسان المؤهّلات البحثيَّة الهائلة التي كان يملكها، رغم تكريسه قسماً مهماً من جهوده للأعمال الصَّحفيَّة ولإلقاء المحاضرات. وقد كتب في هذا السّياق إلى صديق أمريكي: «المشكلة هي أنَّني مهتمٌّ جدّاً بأشياء كثيرة جِدَّا»[24].

كان العالم ما بين 1930م و1980م محكوماً بالاستقطاب الإيديولوجي الحاد، وكان تفسير الوقائع بما فيها المتعلّقة بالماضي البعيد يخضع لنقاش حاد لصلته الوثيقة بالأحداث المعاصرة مثل صعود الفاشيَّة والشيوعيَّة. وأصبح بعض المؤرِّخين يحظون بشهرة منقطعة النَّظير؛ فكانت وسائل الإعلام المرئيَّة والمسموعة تتسابق لطلب رأيهم في الأحداث المتسارعة آنذاك مثل محاكمات النازيين، أو اغتيال جون كنيدي، أو غيرهما من أحداث وقضايا السَّاعة.

---

22 - صدر كتاب إدوارد جيبون في نهاية القرن الثامن عشر، ومع ذلك ظلَّ حتى يومنا هذا يحتلُّ مكانة رفيعة بين الكتب التاريخيَّة المتفرّدة. فقد أعيد طبعه عشرات المرَّات، ونُقِل إلى أكثر لغات العالم. وتعود شهرة هذا الكتاب إلى إثارته جدلاً كبيراً حين أرجع سقوط الإمبراطوريَّة الرُّومانيَّة إلى هجمات البرابرة وانتصار المسيحيَّة.

23 - نشر تريفور روبر عشرات المقالات في صحف ومجلّات مختلفة، كما أصدر عدداً كبيراً من الكتب، أهمّها: «أحاديث هتلر حول المائدة» سنة 1953م، وهو كتاب طريف عن الجوانب غير الرَّسميَّة من حياة زعيم النازيَّة. وكتاب «النبلاء ما بين (1540-1640)» سنة 1953م، و«مقالات في التاريخ البريطاني» سنة 1964م، ثم «اتجاهات حرب هتلر (1939-1945)» سنة 1964م، و«صعود أوربا المسيحيَّة» سنة 1965م، و«الدّين والإصلاح والتغيير الاجتماعي» سنة 1967م، و«عصر التوسّع» سنة 1968م. إضافة إلى «حكاية فيلبي: التجسُّس والخيانة وخدمة الاستخبارات السريَّة» الذي نُشِرَ سنة 1968م، و«الحياة الخفيَّة» 1970م، ثمَّ «هوس السَّاحرات بأوربا في القرنين السادس عشر والسابع عشر» سنة 1970م، و«مقالات عن عصر النهضة» الذي نشر سنة 1985م، و«يوميَّات غوبلز» المنشور عام 1987م، وأخيراً «من مكافحة الإصلاح إلى الثورة المجيدة»، الذي نشر في عام 1992م.

لمزيد من التفاصيل انظر: البيبليوغرافيا الكاملة للمؤلف على الرابط التالي:
http://www.history.ox.ac.uk/research/project/hugh-trevor-roper/bibliography.html

24 - هذه الوضعيَّة جعلته عاجزاً عن إكمال أغلب أعماله الكبرى. ويعتقد (Doug Munro) أنَّ تريفور كان له عائق نفسي يمنعه من إتمام الأعمال التي يبدأها، فانشغالاته الأخرى لا تبرّر هذا العجز، إذ إنَّ الكثير من أقرانه تمكَّنوا من الموازنة بين أعباء البحث ومهامّهم الإداريَّة، دون ذكر الالتزامات العائليَّة. انظر:
Doug Munro, History as a Blood Sport- the Biography of Hugh Trevor-Roper, journal of Historical Biography 8 (Autumn 2010): 62 - 76.

كانت هذه الظّروف مجتمعة، بالإضافة إلى زواجه من السيدة ألكسندرا –ابنة المارشال دوغلاس هيج– الأرستقراطيَّة المبالِغة في طلباتها الخاصَّة[25]، محفِّزات أساسيَّة ليكرِّس تريفور روبر إمكانيَّاته العلميَّة والمعرفيّة لكسب مزيد من المال. فقد كان في أمسِّ الحاجة إليه ليشبع طموحه الأرستقراطي، وليُلبّي نزوات زوجه. ورغم أنَّه عُيِّن أستاذ الكرسيِّ الملكيِّ في التَّاريخ الحديث في جامعة أوكسفورد منذ 1957م براتب يَفْضُلُ كثيراً راتب زملائه، فإنَّ حاجته إلى كسب المزيد من المال جعلته يقبل عرض صحيفة الصَّنداي تايمز ليكتب عن السّياسة الخارجيَّة بمقابل ماديٍّ مُغْرٍ.

هكذا يحاول سيسمان المتعاطف مع المؤرّخ البحث عمّا يُمكن أن يُفسِّر به تلك الواقعة الهزليَّة والحزينة عندما أكَّد تريفور صحَّة اليوميَّات المزعومة لأدولف هتلر. كان تريفور قد حمل لقب اللّورد الذي منحته إيّاه رئيسة الوزراء مارغريت تاتشر منذ 1979م. وكان قد اشترى منزلاً جديداً في لندن، وعُيِّن سنة 1980م عميداً في بيتر هاوس في جامعة كامبردج وسط رفض زملائه. إلّا أنَّه كان يبدو في مطلع عام 1983م غير سعيدٍ بتاتاً بمهمَّته الجديدة، وكان يشعر بالعزلة القاسية، ويتخوَّف على مصيره عند التَّقاعد، ويخاف بشكل هوسي من أن يعيش ضائقة ماليَّة في أواخر حياته، ما جعل وضعه «مزيجاً قابلاً للانفجار» انتهى به إلى السُّقوط في الهاوية.

بدأت الفضيحة عندما نشرت مجلة «شتيرن» الأسبوعيَّة الألمانيَّة الغربيَّة في 25 نيسان/ أبريل عام 1983م مادَّةً حصريَّةً بعنوان: «تمَّ العثور على مذكّرات أدولف هتلر»، ضمن 26 دفتراً مجلداً قامت المجلّة بشرائها، وكان المُحرِّر جيرد هايدمان يتفاخر خلال المؤتمر الصَّحفي، الذي عقدته المجلة بالتاريخ نفسه، احتفاء بتلك اللّحظة المهمَّة، وهو يعرض بعضاً من تلك الأوراق، ويزعم أنَّها يوميَّات هتلر السِّريَّة. وقد تهافتت المجلَّات والصُّحف الشهيرة للحصول على هذه المذكّرات بأيِّ ثمن، فقد عرضت صحيفة «صاندي تايمز» مبلغ 400 ألف دولار للحصول على حقِّ نشرِها في المملكة المتَّحدة ودول الكومنولث، كما أنَّ صحفاً أخرى مثل صحيفة «باري ماتش» الفرنسيَّة وصحيفة «بانوراما» الإيطاليَّة أعْربتا عن الرَّغبة في نشرها. في حين تردَّدت صحف أخرى مثل مجلة «نيوزويك» الأمريكيَّة، إلى أن يتمَّ الحصول على تأكيدات أكثر مصداقيَّة حول صحَّة هذه المعلومات ومدى صدقيَّتها.

كان تريفور يُقدّم نفسه باسم «خبير الفوهرر»، منذ أن حقَّق عمله عن الأيَّام الأخيرة لهتلر النَّجاح الباهر في جميع أنحاء العالم، ولذلك دعته مجلة «الصاندي» للحكم في مدى صِحّة الكُرّاسات المنسوبة إلى هتلر باعتباره متخصّصاً في تلك الفترة. لكنَّ المؤرخ خضع لضغوط اللّحظة، فاطّلع بسرعة على اليوميَّات وأصدر حكمه عليها بأنَّها حقيقيَّة. وكانت لغته الألمانيَّة قد أصبحت صدئة جدَّاً، كما كان بصره يعوقه عن التَّعامل مع شخبطة محترف استطاع أن يقلد خَطَّ هتلر بمهارة فائقة. وسرعان ما أثيرت شكوك قويَّة حول هذه المذكّرات التي لم يُشِرْ أحد من أقرباء هتلر أو حتَّى من الحلقة الضيّقة المحيطة به إلى وجودها. وتمَّت دعوة الخبراء في علم الخط الذين أكَّدوا، بعد الفحص الدَّقيق، أنَّ المذكّرات المزعومة ليست مزوَّرة فحسب، وإنَّما هي مُزوَّرة بشكل فجٍّ ومفضوح للغاية، وأنَّ الحبر الذي استُخدم في كتابتها يعود إلى زمن ما بعد الحرب العالميَّة الثانية.

تبيَّن أنَّ المؤرّخ وقع ضحيَّة هذه الخديعة الكبرى التي كان بطلها الرَّسام والمُقلِّد الألماني كونراد كونجاو الذي استطاع تقديم رواية محبوكة للمُحرِّر جيرد هايدمان الذي صدَّقها وأقنع رؤساءه في المجلة بدفع تسعة ملايين مارك ثمناً لاقتنائها. لقد كانت أحكام المؤرّخ تريفور متسرِّعة ومغلوطة بشكل صارخ، وأدَّت إلى الإساءة بشكل كبير لتاريخه المهنيّ السَّابق.

وجد تريفور نفسه فجأة في حرج شديد، وقد حاول تبرير موقفه بالتَّأكيدات الكبيرة التي قُدِّمت له حول كيفيَّة وقوع اليوميَّات المزعومة في أيدي مكتشفيها، ولاسيما أنَّ كونراد كونجاو كان قد حبك رواية هوليووديَّة استطاعت إقناع هايدمان، حيث أخبره بأنَّ المذكِّرات وبقيَّة من الأشياء القيِّمة للفوهرر قد تمَّ وضعها في

---

25 - تزوج تريفور روبر بالسيدة ألكسندرا هنريتا لويزا (1907-1997م) الابنة الكبرى للمارشال دوغلاس هيج، قائد القوَّات البريطانيَّة خلال الحرب العالميَّة الأولى. وكانت هذه السيّدة متعوّدة على الحياة الأرستقراطيَّة، فهي ابنة بالمعموديَّة للملكة ألكسندرا قرينة الملك إدوارد السابع. وقد لمزه الكثير من خصومه في هذا الزَّواج الذي تُشمُّ منه رائحة المصلحة، فقد سبق لهذه السيدة أن تزوَّجت من الأميرال كلارنس دينسمور، وخلّفت منه ثلاثة أبناء، في حين لم يخلف منها تريفور أولاداً.

طائرة نهاية شهر نيسان/ أبريل من عام 1945م لنقلها إلى منزله في «بيرشتيسجاد» في جبال الألب البافاريَّة، على أن يركب هتلر طائرة أخرى. لكنَّ الطَّائرة الأولى سقطت بالقرب من مدينة «دريزدن» وبقي هتلر في برلين، ولقي جميع ركَّاب الطائرة مصرعهم إلّا راكباً واحداً تمكَّن أحدُ المزارعين المحليّين من إنقاذه ومعه قسم من تلك الأشياء وضمنها المذكِّرات.

بعد ذلك قضى المؤرخ ما تبقَّى من حياته في منزله يلفّه الصَّمت الإنجليزي العميق. وعندما توفي عام 2003م عن سنٍّ جاوزت التَّاسعة والثَّمانين كان نُعاته كثيرين، ولكنَّهم أبدوا تجاهه قليلاً من الوِدِّ والتَّعاطف، وتمَّ تجاهل إسهاماته المتميِّزة في التَّاريخ، وتسليط الضَّوء الكثيف على لحظة سقوطه ومراهنته بسمعته بتأكيده صحَّة المذكّرات المزعومة. ومع ذلك شكَّلت لحظة وفاته بداية جديدة لإعادة الاعتبار لهذا المؤرِّخ المقتدر؛ فقد اهتمَّ جيل جديد من القرَّاء والباحثين بالحيويَّة المذهلة لأعماله التأريخيَّة، وقُدرته على التَّنقيب والكشف عن كنوز ثمينة من الأرشيفات المتفرِّقة، ومَلكته الهائلة في التَّعامل مع لغات مختلفة تربو على ثماني لغات.

ومع ذلك، إنَّ فضيحة تريفور روبر أثارت نقاشاً جادّاً حول العلاقة بين الصَّحافة والتَّاريخ المحترف؛ فهناك من ذهب إلى القول إنَّ مهمَّتَيْ الصَّحفي والمؤرِّخ هما على طرفي نقيض؛ لأنَّ دور الصَّحفي يقتصر على تسجيل أحداث الحاضر والتَّعليق عليها، وهو محكوم بطلب الجمهور وضغط اللّحظة. وبسبب طبيعة عمل الصَّحفي فإنَّ الوقت في غير صالحه إذا ما أراد التثبُّت من صحَّة الحوادث التي يُسجِّلها، كما أنه لا يمكِّنُه أيضاً من استقراء الحوادث المُتعدِّدة وتقديم نظرة متكاملة حول الموضوع الذي يتناوله. ويعود السَّبب في ذلك إلى أنَّ الحوادث التي يُسجِّلها الصَّحفي لم تُطوَ صفحاتها بعدُ ولم تنتهِ مستجدَّاتها. والأخطر من ذلك أن الصَّحافة تعمل أحياناً على تشويه الحقائق أو التَّرويج لأحداث مغلوطة أو الاهتمام بقضيَّة تتَّسم بالإثارة والتَّشويق، من أجل تحقيق منفعة ماديَّة وجلب اهتمام الجمهور وإقباله، وبالتَّالي زيادة مبيعاتها وتحقيق الرِّبح.

وعلى الجانب الآخر، مهمَّة المؤرِّخ المحترف هي البحث والتَّنقيب عن أحداث الماضي التي مرَّت وانتهت، وهو ما يمنحه سعة من الوقت ووفرة في المصادر، ويجعل عامل الوقت لا يمثل أيَّة مشكلة بالنِّسبة إليه. إنَّ المؤرّخ لا يرى غالباً الحوادث وقت وقوعها، بعكس الصَّحفي الذي يشهد، في معظم الأحيان، الحوادث التي يُسجِّلُها.

لا شكَّ في أنَّ الخيط الرَّفيع الذي يفصل بين التَّاريخ والصَّحافة لا بدَّ من أن يقود إلى مناقشة دور الصَّحفي متى ينتهي، ودور المؤرِّخ متى يبدأ؟ درءاً لِتِكرار مثل هذه المأساة الملهاة التي سقط في براثنها تريفور روبر.

المراجع المعتمدة:

1. الموساوي العجلاوي، الصَّحافة والتاريخ، من نصّ المداخلة التي ساهم بها في الأيام الوطنيَّة التاسعة عشر للجمعيَّة المغربيَّة للبحث التاريخي في موضوع: المغرب المعاصر (1912-2012) التاريخ والهويَّة والحداثة- دورة بوشتة بوعسريَّة، الرباط بين 1-3 كانون الأول/ ديسمبر 2011، بدعم من المجلس الوطني لحقوق الإنسان.

2. جان لاكوتير، التاريخ الآني، ضمن التَّاريخ الجديد، ترجمة وتقديم: محمَّد الطّاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنيَّة، المنظَّمة العربيَّة للترجمة، ط1، 2007.

3. خالد طحطح، السيرة لعبة الكتابة، كتاب العربيَّة، المملكة العربيَّة السعوديَّة، ط1، 2012.

4. خالد طحطح، عودة الحدث التاريخي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2014.

5. ديل إيكلمان، السّلطة والمعرفة في المغرب... صور من حياة مثقف من البادية في القرن العشرين، ترجمة محمَّد أعفيف، منشورات مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، الرباط، ط1، 2000.

6. عبد الأحد السبتي، مقتطف من حوار نشرته جريدة الاتحاد الاشتراكي مع المؤرّخ المغربي عبد الأحد السبتي، عدد يوم 11-12-2009.

7. عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005.

8. فرانسيس بال، الميديا، ترجمة فؤاد شاهين، سلسلة نصوص، دار الكتاب الجديد المتَّحدة، لبنان، ط1، 2008.

9. فريد سليمان، مدخل إلى دراسة التَّاريخ، المركز الجامعي، تونس، 2000.

10. فرانسوا هارتوغ، تدابير التاريخانيَّة-الحاضريَّة وتجارب الزمان، ترجمة بدر الدين عرودكي، المنظّمة العربيَّة للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربيَّة، لبنان، ط1، 2010.

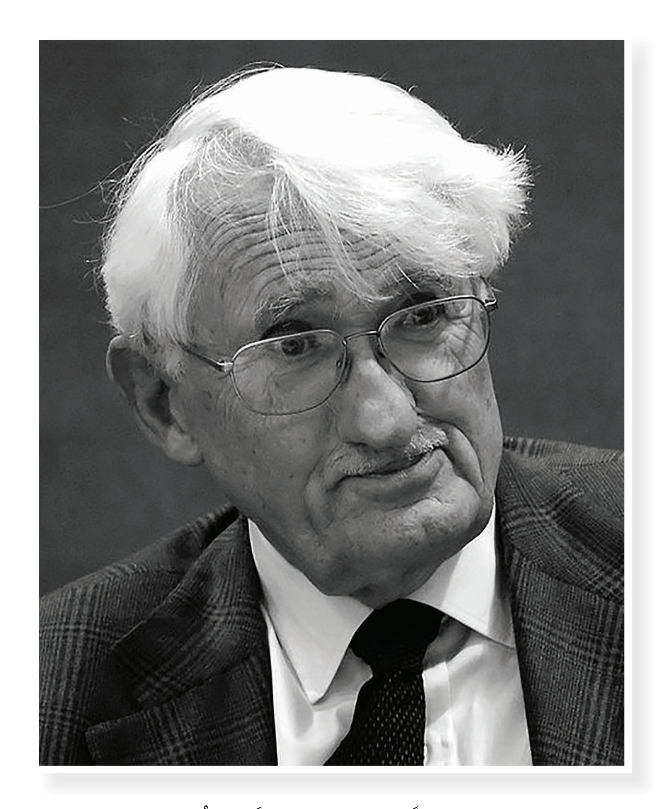
11. Hugh Trevor-Roper, Archbishop Laud 1563-1645, (London: MacMillan, 1962-second edition)

12. Adam Sisman, an Honorable Englishman: The Life of Hugh Trevor-Roper, Random House, 2011.

13. Doug Munro, History as a Blood Sport- the Biography of Hugh Trevor-Roper, journal of Historical Biography 8 (Autumn 2010).

14. Lacouture. Le Maroc à l›épreuve, en collaboration avec Simonne Lacouture, Le Seuil 1958.

15. http://www.history.ox.ac.uk/research/project/hugh-trevor-roper/bibliography.html -



هابرماس فيلسوف التّواصل

عماد عبد الرازق*

مقدّمة:

يُعدّ يورغن هابرماس من أهمّ علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، كما أنّه يُعدُّ من أهمّ مُنظّري مدرسة فرانكفورت النقديّة. له ما يربو على خمسين مؤلَّفاً عن موضوعات عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع، وهو صاحب نظريّة الفعل التّواصلي. وقد وصل يورغن هابرماس إلى درجة من الشّهرة والتأثير العلمي لم ينجح الرَّعيل الأوَّل من ممثلي النظريَّة النقديَّة الاجتماعيَّة، المعروفة في حقل الفلسفة بمدرسة فرانكفورت، في الوصول إليها. فعلى الرّغم من الثقل الفلسفي لأفكار الجيل الأوَّل (هوركهايمر- أدورنو- ماركوزه)، كان هابرماس الفيلسوف الوحيد الذي فرض نفسه على المشهد الثقافي والسياسي في ألمانيا بصفته فيلسوف الجمهوريَّة الألمانيَّة الجديدة، إنَّه بالفعل يُعدُّ الوريث الرئيس المعاصر لأفكار مدرسة فرانكفورت. وعلى الرّغم من أنَّ هناك أفكاراً مشتركة واضحة بينه وبين أسلافه، نحا بأفكار المدرسة منحى مختلفاً، فقد ركَّز هابرماس جُلَّ اهتمامه على تحليل الفعل والبنى الاجتماعيَّة. ولا جدال في انتماء هابرماس إلى اليسار، إلّا أنَّه، وربَّما بشكل غير متوقّع، ينتقد التقاليد الفكريَّة التي تنتمي إليها، الأمر الذي انتهى به إلى النّأي بنفسه عن الحركة الطّلّابيَّة التي ظهرت في الستينيات.

ويمكن النظر إليه أوّلاً باعتباره متمسّكاً بتصوُّر يزاوج بين البنية والفعل في نظريَّة كليَّة واحدة، وثانياً بوصفه مدافعاً عن مشروع الحداثة. ويرى أنَّ مشروع الحداثة لم يفشل؛ بل بالأحرى لم يتجسَّد أبداً، ولذا الحداثة لم تنتهِ بعد. ويظهر أنَّ هذا الموقف يضعه في اتجاه معارض تماماً لأسلافه بالنظر إلى موقفهم من نقد عقل التنوير، فهو يرى أنَّ عمليَّة التنوير لها جانبان: يتضمَّن أحدهما فكر البناء الهرمي والاستبعاد، في حين يحمل الجانب الآخر إمكانيَّة إقامة مجتمع حرّ يسعد به الجميع.

أوّلاً: حياته ومؤلّفاته

وُلد هابرماس في عام 1929 في مدينة (غومرسباخ)(Gum-mersbach)، وهي تقع بالقرب من دوسلدورف، وكان أبوه مديراً لمكتب الغرفة التجاريَّة والصناعيَّة فيها، ومن عام 1949 إلى 1954 تلقّى تعليمه في جامعتي (غوتنغن، وبون). وقد بدا تكوين هابرماس العلمي والثقافي من خلال قراءته للكتب، ولاسيما كتب الماركسيَّة اللّينينيَّة، وبدأت اكتشافاته في عالم الفن والأدب الحديث، فتعرَّف إلى الاتجاه التعبيري في الرَّسم، وقرأ توماس مان، وفرانز كافكا، وألبير كامو، وكان طموح هابرماس أثناء الدّراسة الثانويَّة أن يصبح صحفيّاً[1].

* أكاديمي مصري.

1- فرانسوا أوالد، هابرماس وجدليَّة العقل الحديث، ترجمة: محمَّد ميلاد، مجلة

وخلال دراسته الجامعيَّة تعرَّف هابرماس إلى أعمال ماركس الشاب، وذلك بمساعدة أستاذه لوفيت، وحفزته تلك الأعمال على تطوير أطروحاته حولها، كما قرأ كتاب لوكاتش (التاريخ والوعي الطبقي). ومن الجدير بالذكر أنَّ قراءة هابرماس لجدل التنوير قد حفزته على الانشغال بقضيَّة العقل، والاهتمام بموقف فكري مختلف عن موقف ممثلي الجيل الأوَّل لمدرسة فرانكفورت، وبناء على اقتراح أحد المسؤولين في الصحيفة التي يعمل فيها قام هابرماس بمقابلة أدورنو في معهد البحث الاجتماعي في جامعة فرانكفورت، وعرض أدورنو على هابرماس أن يعمل أستاذاً مساعداً في المعهد، وبالفعل التحق هابرماس بالمعهد[2].

أمَّا عن أهمّ مولفاته، فإنَّها غزيرة ومتعدّدة، وقد عالج الكثير من القضايا الاجتماعيَّة والفلسفيَّة والدّينيَّة والسّياسيَّة والأخلاقيَّة. ومن أهمّ هذه المؤلفات: نحو مجتمع عقلاني 1971، الممارسة والتطبيق 1974، أزمة الشرعيَّة 1976، نظريَّة الفعل التَّواصلي 1981، الخطاب الفلسفي للحداثة 1985.

ثانياً: هابرماس والنظريَّة النقديَّة

اهتمَّ هابرماس اهتماماً كبيراً بالنَّقد وأهميَّته في العلوم الإنسانيَّة، وجاء هذا في إطار بحثه في العلاقة بين النظريَّة والممارسة في المجتمع الصناعي المتقدّم، وقد شخَّص هابرماس الانفصال بين النظريَّة والممارسة على أنَّه انفصال بين النشاط الفكري المشتغل بالبحث في المجتمع والإنسان، وبين الاهتمامات العمليَّة للإنسان وقضاياه مثل قضيَّة الحريَّة والعدالة الاجتماعيَّة. وقد رأى هابرماس، كما رأت مدرسة فرانكفورت، أنَّ النظريَّة النقديَّة هي القادرة على ربط النظريَّة بالممارسة، وتعتمد مصادر الفلسفة النقديَّة عند هابرماس، إلى جانب الكانطيَّة والهيغليَّة والماركسيَّة والتَّيارات الفلسفيَّة الألمانيَّة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، على تأثره العميق بفلسفة هايدغر. وقد بدأت جذور نظريَّة هابرماس النقديَّة وبدايتها الأولى من خلال كتابه (الميدان أو الفضاء العام) (Public Sphere)، وهو يقوم فيه بدراسة الوضع الرَّاهن للمجتمع من خلال تأثير الدعاية والإعلام كوسيلة فعَّالة ومباشرة من وسائل هيمنة الدَّولة ومؤسَّساتها، بمعنى أنَّ الدَّولة هي التي تشكّل الرأي العام وتسيطر عليه من خلال الدّعاية والإعلام[3].

ومن الممكن أن نعزو إلى هابرماس أنَّه قام بتطوير حافل بالوعود لفكرة النظريَّة النقديَّة؛ ففي سلسلة سريعة من الكتابات واصل، مقتفياً على نحو رئيس آثار سلفيه (هوركهايمر- أدورنو)، نقد الإيديولوجيا حتى الوقت المعاصر، ولكن على خلاف التلميذ الوفي مزَّق الإطار المعتمد من قبل، ووضع في اعتباره التعديلات التي طرأت على المناقشة في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم السياسة، واستطاع أن يدمج كلّاً من نظريَّة العلم وفنّ التأويل والفلسفة المعاصرة للّغة في كلّ متكامل[4].

فلم تعد النظريَّة النقديَّة عند هابرماس كما كانت عند مدرسة فرانكفورت مقتصرة على نقد الوضع الرَّاهن أو ما يُسمَّى الإيدولوجيا، بل سعى هابرماس لتأسيس وتطوير نمط جديد من الرُّوح التَّواصليَّة داخل المجتمع، فموقف الاغتراب قد تجسَّد في فكره، وكأنَّه فقدان للعلاقة التواصليَّة مع الأنا الفرديَّة والأنا الاجتماعيَّة، وأنَّ مفهوم التحرُّر بالنسبة إلى الهيمنة الحاليَّة هو ذلك الغزو الذي يكون التفكير الذاتي بفضله قادراً على خلق طرف مساعد لانبثاق التواصل بين الذّات ونفسها[5].

من هنا كانت النظريَّة النقديَّة عند هابرماس بمثابة الرُّوح والقوَّة الدَّافعة التي تحرّك وتغيّر الأوضاع القائمة، وكان النقد هو مصدر تهديد دائم للدّعاية وهيمنتها على وعي الأفراد، لذا يرى هابرماس أنَّ إمكانيَّة الخروج من الاستلابيَّة الطاغية للدّعاية هي خلق وتنشيط أنماط جديدة من التَّواصل بين الأفراد والسُّلطة القائمة[6].

كتابات معاصرة، العدد24 ، نيسان/ أبريل، 1995، ص12.

2- فتحي أبو العينين، هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي، مجلة إبداع، العدد الخامس، أيار/ مايو، 1998، ص58.

3- علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ص94.

4- روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانيَّة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة وتقديم: عبد الأمير الأعسم، دار الشؤون الثقافيَّة العامَّة، بغداد، 1987، ص 253.

5- علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، ص 110.

6. Larry Ray, Critical Sociology, Beacon Press, 1990, p 45.

ثالثاً: هابرماس ونقد العقل الأداتي

في البداية يشير هابرماس إلى أنَّه بقدر ما تغلغل التقنية في مجالات الحياة الاجتماعيَّة، تتقوَّض الشرعيَّة القديمة لتحلَّ محلها شرعيَّة جديدة، وما يترتَّب على ذلك من تغيّر في المؤسَّسات الاجتماعيَّة ذاتها، وقد ترتَّب على تغلغل التقنية في جميع مجالات الحياة شعور الإنسان بالاغتراب؛ لأنَّه أصبح ترساً في آلة تُقاس قيمته بما ينتجه من سلع. ويجب أن نشير هنا إلى أنَّ هابرماس لا يرفض التكنولوجيا تماماً؛ بل يريد أن يكبح هذا التغلغل التكنولوجي في مجالات الحياة، ويريد أن تعمل إلى جانب شعور الإنسان بذاته، ثم ينطلق من سيطرة التكنولوجيا إلى نقد فكرة العقل الأداتي الذي يمثل بوجه عام منطقاً في التفكير، وأسلوباً في رؤية العالم، ويَعدّه الأسلوبَ الذي يحكم العلوم الطبيعيَّة والعلوم الاجتماعيَّة، وهو الذي يسيطر على التفكير في المجتمع الصناعي المتقدّم، وفيه يخضع الإنسان للتكنولوجيا خضوعاً تامًّا[7].

من أجل هذا نقد هابرماس مفهوم العقل الأداتي وكذلك مفهوم العقلانيَّة الأداتيَّة، ويصف عمليَّة التحديث في الغرب على أنَّها أدَّت إلى زيادة في العقلانيَّة الأداتيَّة، وإلى التوسُّع في نطاق الفعل الأداتي في مجال الاقتصاد والإدارة والعلم والتكنولوجيا على حساب العقلانيَّة التَّواصليَّة في المجال الاجتماعي. ويلاحظ هابرماس أنَّ السُّلطة بمعناها العام أصبحت تعتمد على شرعيَّة مصدرها السّوق وقوانين السّوق؛ أي تحوّل مصدر الشرعيَّة من عالم الحياة الاجتماعيَّة للمجتمع التقليدي الذي يسود فيه الفعل التَّواصلي إلى عالم الاقتصاد والعلم والتكنولوجيا الذي يسود فيه الفعل الأداتي والعقلانيَّة الأداتيَّة[8].

ويستمرُّ هابرماس في نقده للتقدُّم العلمي والتكنولوجي؛ فقد أصبحا في نظره يشكّلان الإيدولوجيا الجديدة، وقد صاحب الدَّور الإيديولوجي للعلم والتكنولوجيا الوعي التكنوقراطي، أي حكومة فنيّين، هذا الوعي يعمل على حلّ القضايا الاجتماعيَّة على أنَّها مسائل تُحلُّ بمنطق أداتي؛ أي بوسائل تقنية، كما صاحبه عزل الجماهير عن عمليَّة اتخاذ القرار. ويقرُّ أنَّ العلم والتكنولوجيا قد تعاظما إلى درجة أصبحا معها أهمَّ قوَّة إنتاجيَّة، ومن ثَمَّ صارت علاقتهما بالممارسة الاجتماعيَّة وبعالم الحياة اليوميَّة محلّ تساؤل، فالقوى الجديدة لسلطة التصرُّف التقني المتزايد تظهر نوعاً من عدم التلاؤم بين نتائج عقلانيَّة عالية التوتّر، وبين أهداف لا رؤية فيها، وأنساق قيميَّة جامدة وإيديولوجيَّات واهنة[9].

من هنا نرى نقد هابرماس للعقل الأداتي ولتوغل التكنولوجيا والعلم بصورة كبيرة في المجتمعات الحديثة، ما أدَّى إلى اغتراب الإنسان وشعوره بالعزلة.

رابعاً: نظريَّة الفعل التَّواصلي

ركَّز هابرماس على نظريَّة الفعل (Action) التي تمثل عنده أساس نظريَّة التواصل، ويقسم الفعل إلى أربعة أقسام:

1. الفعل الغائي (Teleological Action): وهو فعل يكون موجَّهاً نحو اختيار الوسائل المناسبة والملائمة لتحقيق الأهداف والأغراض الواضحة، ويسمّي هابرماس هذا الفعل «الفعل الاستراتيجي أو الأداتي» (Instrumental)، لأنَّه يتعلّق بالوسائل التي نسعى عن طريقها لتحقيق الأهداف.

2 . الفعل المعياري (Normative): وهو الفعل الذي يكون موجَّهاً نحو الوصول إلى القيم العامَّة والمشتركة بين الناس؛ أي هو فعل يكون موجَّهاً نحو الإذعان وعدم الإذعان للمعايير وقيم المجتمع وطاعة هذه المعايير.

3. الفعل الدراماتيكي (المسرحي) Dramaturgical: وهو الذي لا يشير في المقام الأوَّل إلى الفاعل المنعزل، كما لا يشير أيضاً إلى العضو الذي ينتمي إلى جماعة اجتماعيَّة، لكن يشير إلى المشاركين في عمليَّة التفاعل.

4. الفعل التَّواصلي (Communication Action): هو الفعل الذي يتمُّ من خلاله تفاعل المشاركين، وعن طريقه يتمُّ استخدام

7- أيان كريب، النظريَّة الاجتماعيَّة من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمَّد حسين غلوم، عالم المعرفة، العدد224، الكويت، 1999، ص316.

8. Habermas, Legitimating Cris. Trans by: Thomas McCarthy, London, p 23.

9. Habermas, Science and Technology as Ideology, Beacon press, p132.

اللّغة كأداة ووسيلة للوصول إلى الفهم، ومن خلال هذا الفعل يتمُّ الوصول إلى إجماع عام بين المشاركين في فعل التَّواصل حول دعاوى الصحَّة العامَّة[10].

ويشير هابرماس إلى أنَّ هذه الأنواع الأربعة من الفعل تقابلها أربعة من العوالم، ويقسم هذه العوالم إلى:

1. العالم الخارجي (الموضوعي): وهو يتعلق بالموضوعات التي تتمُّ معالجتها بطريقة تجريبيَّة؛ أي يدويَّاً.

2. العالم الذّاتي (الشَّخصي): وهو يمثل خبرات ومشاعر وأهداف ورغبات الشّخص؛ أي الأهداف والرَّغبات الشخصيَّة.

3. العالم الاجتماعي للمعايير: يمثل مجموعة المعايير والقيم الاجتماعيَّة التي يقرُّها المجتمع.

4. العالم الذي يتمُّ من خلاله الفعل التَّواصلي؛ أي العالم التَّواصلي، وهو مرتبط بالعوالم الثلاثة الأخرى[11].

ويلفت هابرماس الانتباه إلى حقيقة مهمَّة هي أنَّ الفعل التَّواصلي يكون أكثر عقلانيَّة من الأفعال الأخرى؛ لأنَّه يتعامل مع العوالم الثلاثة الأخرى بطريقة عقلانيَّة. أيضاً يمثل مفهوم عالم الحياة (Life-World) ركيزة أساسيَّة في فهم الفعل التَّواصلي عند هابرماس؛ لأنَّه يرى أنَّ عالم الحياة يمثل الإطار الذي يتمُّ من خلاله فعل التَّواصل، فهو يمثل البيئة الخارجيَّة (المجتمع) الذي يتمُّ فيه التَّفاعل الاجتماعي، كما أنَّه يمثل مبدأ منظمّاً؛ أي يتمُّ تنظيمه عن طريق اللغة، ويتمُّ الوصول إلى هذا المفهوم عن طريق الثقافة[12].

وقد أشار هابرماس إلى الحاجات والمطالب التي تنتج عالم الحياة، وهي:

أوّلاً: الوصول إلى الفهم من خلال فعل التَّواصل، ويؤدّي وظيفة مهمَّة وأساسيَّة، وهي الحفاظ على المعرفة الثقافيَّة المتجدّدة.

ثانياً: الفعل التَّواصلي الذي يجعل التَّفاعل متَّسقاً ومتناغماً، وتقابله الحاجة إلى التَّكامل الاجتماعي وتضامن الجماعة.

ثالثاً: الفعل التَّواصلي الذي من خلاله يقابل ويواجه الفاعلون الاجتماعيون الحاجة إلى صياغة وتشكيل الهويَّات الشخصيَّة[13].

ويعرّف هابرماس فعل التَّواصل بأنَّه الذي يتمُّ من خلاله تفاعل المشاركين، كما يستخدمون من خلاله اللغة وسيلة لفهم وتفسير المواقف المتبادلة، وكذلك تفسير الأهداف والغايات الشخصيَّة. ويرى هابرماس أنَّ أيَّ إنسان يعمل بطريقة تواصليَّة، أي يقوم بأداء فعل التَّواصل، يجب أن يثير دعاوى صحَّة عامَّة، ويفترض أن تكون هذه الدعاوى مبرَّرة؛ أي عليها حجَّة وبرهان، وتتمثل هذه الدعاوى في: 1- أن يكون المنطوق (utterance) شيئاً مفهوماً. 2- أن يكون المتحدّث شيئاً يمكن للمستمع أن يفهمه. 3- أن يجعل المتحدّث نفسه بالتالي ممكناً للفهم. 4- أن يصل المتحدّث إلى تفاهم مع شخص آخر[14].

ويعتقد هابرماس أنَّ هدف الوصول إلى فهم بين المستمع والمتحدّث هو الوصول إلى اتفاق (Agreement) بين الذوات المشاركة في فعل التَّواصل، وهذا الاتفاق يساعد بدوره على أن يفهم المشاركان كلٌّ منهما الآخر بصورة متبادلة، كما يساعد أيضاً على أن يثق كلٌّ منهما بالآخر بصورة متبادلة، كما يرى أنَّ عمليَّة الوصول إلى الفهم في فعل التَّواصل تمثل موقفاً متعاوناً يشترك فيه جميع المشاركين في فعل التَّواصل لإقرار أو رفض دعاوى الصحَّة العامَّة من ناحية، وتفسير موقفهم من ناحية أخرى[15].

ويؤكّد حقيقة مهمَّةوهي أنَّ الفعل التَّواصلي في جوهره يهدف إلى تحقيق التَّفاهم والتَّعاون بين الأطراف المشاركة، وليس إلى تحقيق

10. Habermas: The Theory of Communicative Action, Beacon press, p 328.

11. ibid: p 329.

12. Habermas: The Theory of communicative Action, p113.

13. Ibid: p117.

14. Habermas: Communication and Evolution of Society. London. p 3.

15. Habermas: The Theory of Communicative Action, p127.

أهداف ورغبات شخصيَّة؛ لأنَّ الهدف الجوهري لفعل التَّواصل هو الوصول إلى تفاهم بين الأطراف المشاركة، وكذلك تفسير مواقفهم. وبناء على ذلك يرى هابرماس أنَّ أيَّ مشارك في فعل التَّواصل حينما يتواصل مع الآخرين، فإنَّه يثير سلسلة من الكليَّات البراغماطيقيَّة التي تساعد على التَّواصل من خلال هذه الفروض:

1. أنَّ المتكلّم يكون لديه القدرة على التَّواصل مع عالم الموضوعات ومع عالم الذوات الأخرى.

2. هذه القدرات تفترض أن يكون المتكلّم بارعاً في استخدام الأسماء الشخصيَّة ومشتقاتها وأسماء الإشارة[16].

ويشير هابرماس إلى أنَّ المشاركين في فعل التَّواصل يتبنَّون مواقف مختلفة تجاه العالم الخارجي (الواقع)، وهذه المواقف تتمثل: إمَّا في تعديل وتغيير الواقع أو التكيُّف مع هذا الواقع، وقد عبَّر عن تلك المواقف التي يتبنَّاها المشاركون في فعل التَّواصل بثلاثة مواقف أساسيَّة:

أوَّلاً: الموقف الموضوعي: ويمثل موقف الفاعل تجاه الواقع الخارجي الذي يتمثل في موضوعات التجربة، ويُسمَّى أيضاً الموقف التجريبي.

ثانياً: الموقف الذاتي: وهو يعبّر عن مقاصد وأهداف شخصيَّة للمشاركين في فعل التَّواصل.

ثالثاً: الموقف الاجتماعي: يمثل موقف المشاركين تجاه القيم والمعايير[17].

من كلّ ما سبق يتَّضح لنا أنَّ اللّغة تمثل ركيزة أساسيَّة في فعل التَّواصل، فمن دونها لا يوجد تواصل؛ لأنَّ اللّغة هي وسيلة نقل الأفكار والمشاعر، فهي تساهم بنصيب وافر في تفسير المواقف لكلّ المشاركين في فعل التَّواصل، كما أنَّ فعل التَّواصل يمثل أداة لتناغم واتّساق الأفعال الاجتماعيَّة، ويساهم في تحرير الوعي الإنساني من كلّ أشكال السيطرة والهيمنة، كما يجب أن نشير، ونحن في سياق الحديث عن فعل التَّواصل، إلى الحديث عن أسس التَّواصل.

تشير هذه الأسس إلى مبادئ عامَّة، لو تحققت هذه المبادئ، فإنَّها تدلُّ على وجود تفاعل حقيقي بين أعضاء المجتمع، ولو فشل المشاركون في تحقيق هذه الأسس، فسوف يؤدّي هذا إلى عدم التَّواصل، ومن أهمّ المفاهيم داخل هذه الأسس يشير هابرماس إلى ثلاثة مفاهيم:

أوَّلاً: عقلانيَّة التَّواصل (Communicative Rationality): وتشير هذه العقلانيَّة إلى إمكانيَّة عقلانيَّة تكون كامنة في الممارسات اللّغويَّة للمشاركين في فعل التَّواصل، ويلاحظ أيضاً أنَّ هذه الإمكانيَّة المتعلقة بعقلانيَّة التَّواصل تكمن في مبادئ مثاليَّة محدّدة، وتكون أداة توجيه للفعل التَّواصلي في المجتمعات الحديثة، وهذا يتمُّ في نطاق التَّواصل اليومي الذي يكون مرتبطاً بالصحَّة والصدق. وقد استنتج هابرماس أنَّ مفهوم عقلانيَّة التّواصل يقوم على العلاقة بين أفعال الكلام كأصغر وحدة من التَّواصل اليومي، والأنواع المختلفة من دعاوى الصّحَّة التي تكون مرتبطة بتحقيق الاتفاق بين المشاركين في فعل التَّواصل، وأشار إلى أنَّ مهمَّة عقلانيَّة التَّواصل تتركَّز في تحويل الصُّور والأشكال غير العقلانيَّة إلى صور وأشكال عقليَّة، كما أنَّها تساهم في تحقيق التَّواصل المثمر بين المشاركين في فعل التَّواصل[18].

ثانياً: الكفاءة التواصليَّة: يعرّف هابرماس الكفاءة التواصليَّة بأنَّها حدوث التَّواصل وفقاً لنسق القواعد الأساسي الذي يفهمه الأشخاص الرَّاشدون، وإلى المدى الذي يمكنهم من تحقيق الشروط المواتية لتوظيف ملائم للجمل في تعبيراتهم، بصرف النَّظر عمَّا يحيط بالتَّعبير من سياقات عرضيَّة، والكفاءة التَّواصليَّة يتمُّ تحديدها عن طريق فهم وبراعة المتكلّمين، بصرف النظر عن القيود والحدود الفعليَّة الواقعيَّة، فالفعاليَّة التَّواصليَّة هي التي تجعل تبادليَّة الفهم ممكنة بين الذَّوات المشاركة في الحوار[19].

16. Habermas, Critical Debates, Cambridge, 1982, p 119.

17. Language and reason, Cambridge, 1994, p 12. :17. Meave Cook.

18. Meave Cook, Op, Cit, p 133.

19- فتحي أبو العينين، هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي، ص 72.

ثالثاً: التَّواصل المشوَّه: هو التَّواصل الذي لا ينجح في تحقيق شروط وأوضاع الحديث المثالي؛ أي عدم إمكان وتحقيق إجماع حرّ وعقلاني في عمليَّة التَّواصل نتيجة خضوع هذه العمليَّة للهيمنة والسيطرة، سواء كانت هيمنة إيديولوجيَّة أو هيمنة نفسيَّة، فالتَّواصل المشوَّه هو تواصل زائف (Pseudo) يشعر المشاركون فيه باضطراب في التَّواصل، كما يؤدّي إلى سوء فهم متبادل لا يمكن اكتشافه، وذلك لأنَّ المشاركين يعتقدون أنَّهم يتوصَّلون إلى إجماع. وقد ربط هابرماس ظاهرة التَّواصل المشوَّه بظاهرة التحليل النفسي عند فرويد، فنرى أنَّ كلَّ الظواهر المرضيَّة التي قام فرويد بتحليلها تكون ناتجة عن اضطراب في التَّواصل؛ أي في تواصل المرء مع مجتمعه، فالكبت مثلاً هو إبعاد لدوافع معيَّنة عن التعبير عن نفسها في صورة تفاعل، والحلم الذي تظهر فيه أفعال غير منطقية يمثّل رموزاً غامضة للمكان الذي تنسحب إليه العناصر المستبعدة من مجال التَّواصل مثل الغرائز والميول العدوانيَّة[20].

الخلاصة:

إنَّ الفعل التَّواصلي يهدف إلى تحقيق التَّواصل الفعَّال بين أعضاء المجتمع، كما يهدف إلى تحقيق إجماع عام بين جميع المشاركين في هذا الفعل التَّواصلي، وهذا الفعل التَّواصلي يكون أكثر عقلانيَّة من أيّ فعل آخر، كما أنَّ هذا الفعل التَّواصلي يجعل التفاعل متَّسقاً ومتناغماً، ويؤدي فعل التَّواصل أيضاً دوراً محوريَّاً في تشكيل الهويَّات الشخصيَّة، ومن خلاله يتمُّ استخدام اللّغة وسيلة فعَّالة في فهم وتفسير المواقف المتبادلة، وتفسير الأهداف والغايات الشخصيَّة.

20 .Habermas, Systematically Distorted Communication, p 395.

علال الفاسي مجدِّداً



حمادي ذويب*

وُلِد علّال الفاسي في (8 محرَّم 1328هـ/ 20 كانون الثاني/ يناير1910م) في مدينة فاس المغربيَّة، وتوفي خلال سنة 1974م.

درس في جامعة القرويين، وبرزت شخصيَّته في هذه الفترة وهو لا يزال طالباً. ومن مآثره مساعدة عبد الكريم الخطَّابي في جهاده ضدَّ الاحتلال الفرنسي، وتأليف جمعيَّة أطلق عليها: «جمعيَّة القرويين لمقاومة المحتلين»، جمع إليها زملاءه من الطلّاب، وظلَّ علّال الفاسي على نشاطه الدائب حتى نال شهادة العالميَّة من جامعة القرويين سنة (1351هـ – 1932م) ولم يتجاوز عمره الثانية والعشرين.

ألّف الفاسي كتباً كثيرة من أهمّها: «مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة ومكارمها»، وقد نُشِر لأوَّل مرَّة سنة 1382 هـ/ 1963م. ويُعدُّ هذا الكتاب ثاني كتابين أساسيين بعثا الرُّوح من جديد في نظريَّة المقاصد الشاطبيَّة، وساهما في تجديد علم أصول الفقه وتطعيمه بأفق معرفي جديد. والمقصود بالكتاب الآخر: «مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة» لشيخ جامع الزَّيتونة محمَّد الطاهر بن عاشور، وقد طبع للمرَّة الأولى سنة 1366 هـ/ 1946م.

حضرت المرجعيَّة الشَّاطبيَّة في كتاب العلَّامة علّال الفاسي في أغلب أجزاء كتابه وفي كثير من موضوعاته، على غرار تقسيم الشَّاطبي المقاصد إلى أقسام ثلاثة: ضروريَّة وحاجيَّة وتحسينيَّة. والاعتماد عليها لإسباغ المشروعيَّة على بعض الأصول التكميليَّة كشرع من قبلنا والاستحسان ومراعاة الخلاف وسدّ الذّرائع والمصلحة[1]. إلّا أنَّ الفاسي لا يعود إلى كتاب «الموافقات» فحسب، وإنَّما يرجع أيضاً إلى كتاب «الاعتصام» للشاطبي[2]، كما يعود إلى غيره كابن القيّم، ناقلاً عنه اعتباره «أنَّ الشَّريعة مبناها

*أكاديمي من تونس.

1ـ راجع ما ذكره عن الشاطبي في الصفحات التالية من كتابه مقاصد الشريعة الإسلاميَّة ومكارمها: 13، 54، 75-78، 136-137، 140-141، 160، 175، 188.

2 ـ عاد إليه في شروط العمل بالمصلحة المرسلة، المصدر نفسه، ص 146.

وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد»[3]، وقد تواصل استثمار المنهج المقاصدي في مقاربة النَّص القرآني لدى علاَّل الفاسي في كتابه «مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة ومكارمها» وفي باقي كتبه، فقد عَدّ مقاصد الشَّريعة مصدراً أساسيَّاً ضمن مصادر التَّشريع الأصليَّة. وهي في نظره «المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقَّف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنَّها ليست مصدراً خارجيَّاً عن الشَّرع الإسلامي، ولكنَّها من صميمه...»[4].

وقد كان واعياً بالصّلة الحميمة بين المقاصد والاجتهاد الذي يطال النَّص الدّيني ذاته. يقول: «وباب الاجتهاد الذي فتحه الشَّارع للقادرين عليه من كلّ المسلمين في كلّ عصر وفي كلّ مكان هو الكفيل بمسايرة الشَّريعة وسدّه حاجة ما استجدَّ من المسائل التي لا حصر لها ولا نهاية لوقوعها. والاجتهاد يرجع إلى استنباط الأحكام من أدلّتها التفصيليَّة؛ إمَّا بفهم جديد لآية من كتاب الله أو لحديث من أحاديث الرَّسول أو انتباه لعلّة يرجع إليها مناط الحكم أو استعمال لمقتضى مقصد من مقاصد الشريعة»[5].

ولعلَّ إحدى أهمّ إضافات علاّل الفاسي تركيزه على الوظائف التشريعيَّة الممكنة لفقه المقاصد. يقول رضوان السيّد في هذا الصدد: «فإنَّ الفاسي يُركّز على فلسفة التَّشريع أو نظريَّة الشَّريعة، ولذلك فقد عقد للمرَّة الأولى فصلاً طويلاً عن حقوق الإنسان في الشَّريعة مؤسّساً إيَّاها على الضرورات الخمس، ومضيفاً إليها أصل الحريَّة باعتباره من المصالح الأساسيَّة»[6].

وكانت للمصلحة منزلة أثيرة حظيت بها لدى روَّاد النَّهضة والإصلاح بشكل خاص، فهي أداة رئيسة للإصلاح ولمواكبة التغيُّر وتوسيع آفاق الشَّريعة. ورأى علاّل الفاسي في هذا السياق أنَّ مكارم الأخلاق مقياس كلّ مصلحة عامَّة وأساس كلّ مقصد من مقاصد الإسلام[7].

3 ـ المصدر نفسه، ص 54.

4 ـ علاّل الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلاميَّة ومكارمها، ص ص 55-56.

5 ـ علاّل الفاسي، دفاع عن الشريعة الإسلاميَّة، ص145.

6ـ رضوان السيّد، مقاصد الشريعة بين أصول الفقه والتوجُّهات النهضويَّة، مجلَّة التفاهم، السنة 9، العدد 34، خريف 2011، ص 285.

7 ـ علال الفاسي، «مقاصد الشريعة الإسلاميَّة ومكارمها، ص 193.

وقد بيَّن في كتابه «مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة ومكارمها» منذ المقدمة أنَّ غاية الشَّريعة هي مصلحة الإنسان، باعتباره خليفة في المجتمع الذي هو منه، وخصَّص فصلاً للمصلحة المرسلة أكَّد فيه أهمّيَّة المصلحة على مستوى استنباط القواعد الشرعيَّة خاصَّة، وأوضح أنَّ الشَّافعي وأتباعه ذهبوا إلى نفي الاستنباط بالاستصلاح، إلّا أنَّ «في مذهبهم نظريَّات فقهيَّة لا يبرّرها إلّا القول بالمصلحة المرسلة»[8].وقرَّر أنَّ الذي تزعَّم القول بالمصالح المرسلة واشتهر بها هو الإمام مالك ورجال مذهبه.

وقد كان علاّل الفاسي من أكثر المنبهرين بنظريَّة الطوفي، فقد رأى أنَّ شرحه حديث «لا ضرر ولا ضرار» «انبثقت منه نظريَّة عظيمة الأهمّيَّة لم يسبق إليها، وهي اعتبار المصلحة وتقديمها على جميع الأدلّة»[9]. وهذا الموقف جعله ينقد الإمام الشَّافعي قائلاً: «وذهب الشَّافعي ومن تبعه إلى أنَّه لا استنباط بالاستصلاح، ومن استصلح، فقد شرَّع... وفي مذهب الشَّافعيَّة نظريَّات فقهيَّة لا يبرّرها إلّا القول بالمصلحة المرسلة...»[10]. ويبرهن هذا الموقف على أنَّ قسماً مهمَّاً من الفكر الإسلامي الحديث تحرَّر إلى حدٍّ كبير من ظاهرة التشبُّث المَرَضي بالماضي وبالسَّلف، وأصبح يتعامل مع أعلام التّراث تعاملاً نقديَّاً يقدّر إيجابيَّاته وينكر سلبيَّاته. وبناء على هذا كان نقد موقف الأصوليّين المنكرين للمصلحة وأخذهم بها في ممارستهم الفقهيَّة أحد المواقف المتواترة لدى أعلام الفكر الإسلامي في هذا العصر.

ولئن رأى الشَّيخ محمَّد الطاهر بن عاشور أنَّ العقل هو مصدر العقائد الحقَّة والأعمال الصَّالحة، وأنَّ الحضارة الحقَّة من الفطرة، لأنَّها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة، وأنَّ حفظ العقل من المصالح الضَّروريَّة وهي حفظ الدّين والنفوس والعقول والأموال والأنساب[11]، فإنَّ الفاسي لم يشذَّ عن هذا الخط، معتبراً أنَّ حجَّة الشَّرع لا يمكن أن تناقض العقل السليم، وأنَّه ليس هنالك في الإسلام أصل دينيّ فوق العقل[12]، وبناء على هذا كان

8 ـ علاّل الفاسي، المصدر نفسه، ص 11.

9 ـ علاّل الفاسي، المصدر نفسه، ص 147.

10 ـ علاّل الفاسي، المصدر نفسه، ص 144-145.

11 ـ محمَّد الطاهر بن عاشور، المصدر نفسه، ص ص 59-60،80.

12 ـ علاّل الفاسي، المصدر نفسه، ص ص 67-68.

من شروط المصلحة أن تكون معقولة في ذاتها تتلقَّاها العقول بالقبول متى عرضت عليها[13]. وعندما نظر الفاسي في الإجماع أصلاً ثالثاً من أصول التشريع عرض رأي بعض ممثّلي الفكر الإسلامي الحديث الذين خلصوا إلى أنَّ «الاستبداد الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حوَّل التطوُّر في تنظيم الشُّورى والإجماع إلى مجادلات فارغة في حجيَّة الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك»[14]. وهذا الرَّأي إن كان وجيهاً، فإنَّه يضخّم من أثر العامل السّياسي في إفراغ الإجماع من مضمونه مقابل السُّكوت عن دور المؤسَّسة الفقهيَّة ذاتها في تصلّب طبيعة الإجماع وإغلاق باب التفاعل بينه وبين الواقع الذي تتجدَّد قضاياه وتتغيَّر مصالح النَّاس فيه ورهاناتهم.

والملاحظ أنَّ تصوُّر علّال الفاسي للإجماع اتَّسم بالمثاليَّة، فهو يصوّره في شكل «اتّفاق هيئة شورى يعقدها الخليفة لتبيّن وجهة النظر في مسألة ما»[15]، وهذا التصوُّر لا يخدم في نظرنا حريَّة القرار الصادر عن هيئة الإجماع؛ لأنَّ الخليفة هو الذي بيده عقد هيئة الشُّورى، فهل سيجرؤ عالم من العلماء دعاه الخليفة ضمن هذه الهيئة على السَّير ضدَّ هوى الخليفة؟ كما أنَّ هذا التصوُّر لا يساعد إلّا على تكريس مزيد من الاستبداد؛ لأنَّ هيئة الشُّورى المُكوّنة من قلّة من العلماء إن اتّفقت على حكم شرعي، فمن الواجب تطبيق حكمها، حتَّى إن كان هناك من يخالفها الرَّأي من بين العلماء غير المشاركين في الهيئة. فهؤلاء يجوز لهم إبداء رأي مخالف، لكنَّ تنفيذ الإجماع يبقى مع ذلك أمراً لازماً. وهكذا يتَّخذ الإجماع طابع السّلطة النَّخبويّة التي لا تتَّسع لأكبر قدر ممكن من المجتهدين. ولم يقدّم علّال الفاسي مقترحات بديلة لتحرير الإجماع من ربقة السّلطة السياسيَّة من جهة، ومن عائق الأقليَّة التي يمكن ألّا يكون بينها كبار العلماء، وخاصَّة إن كان هواهم غير موافق لهوى الخليفة أو صاحب الحكم عامَّة، من جهة أخرى.

والظَّاهر أنَّ الثقافة، التي نشأ الفاسي على مبادئها، منعته من أن ينظر إلى الإجماع نظرة مستقلّة عن السّلطة السّياسيَّة، لذلك فهو حتَّى في مستوى أمانيه لا يرى مجموعة المجتهدين من أهل الإجماع إلّا إلى جانب الخليفة تعزّز سلطته وتقوم بدور استشاري وتشريعي اجتهادي، ولا تكون بأيَّة حال من الأحوال سلطة مستقلّة عن الخليفة توازي سلطته وتقوم بدور الرَّقابة على قراراته. يقول الفاسي في هذا الشّأن: «ولو استمرَّ المسلمون في سيرهم الطّبيعي لتكوَّنت من رجال الاجتهاد طائفة مخلصة قادرة بجانب كلّ خليفة من خلفاء المسلمين تشير عليه بما يجب أن يعمل وتقرّر له الحكم في كلّ نازلة طبقاً لمقتضيات الاستنباط من الكتاب والسُّنَّة»[16].

وقد تطرَّق علّال الفاسي إلى الموقف الأصولي القديم الذي يمنع نسخ إجماع لاحق لإجماع سابق، وسعى إلى تفنيده من خلال حجَّتين: إحداهما مستمدَّة من التّراث الأصولي القديم. يقول: «وذهب أبو عبد الله البصري إلى جواز تناسخ الإجماعات، لأنَّ الإجماع الأوَّل ليس بحجَّة دائمة؛ بل يبقى حجَّة حتَّى يحصل إجماع آخر. وهو ما رجَّحه الرَّازي وقال الصفي الهندي (ت715هـ): إنَّ مأخذه قوي»[17]. والملاحظ هنا أنَّ الفاسي يلجأ -مع انتمائه المالكي- إلى رأي البصري، وهو أحد علماء المعتزلة. وليس هذا بغريب فقد أثَّر هذا الرَّأي الاعتزالي في الفكر السّنّيّ قديماً، وهو ما تجلّى عند الرَّازي والهندي.

أمَّا الحجَّة الأخرى، فإنَّها تتمثّل في اعتبار الإجماع متَّصلاً بالاجتهاد القائم على مراعاة الواقع والمصلحة العامَّة، لذلك فإنَّ إغلاق باب النَّسخ فيه لا موجب له. يقول: «ولست أدري الموجب لإقفال باب النَّسخ في الإجماع، فالمفروض أنَّ الإجماع إنَّما يتَّفق فيه المجتهدون على وجه من الاستنباط من المصدرين الأساسيين مراعاة للظّروف وللمصلحة العامَّة»[18]. فهذه النَّظرة الحركيَّة للإجماع تجعله متطوّراً وفق الزَّمن وحاجات النَّاس، وبهذه الصّفة يصبح الإجماع متحرّراً من سلطة المؤسَّسة الدّينيَّة ومن سلطة يريد فريق أو جيل ما من العلماء أن يمارسها على فريق أو جيل آخرين. وهكذا ينقد الفاسي المنظومة الأصوليَّة داعياً إلى تجاوزها في مسألة منع نسخ الإجماع حتّى يواكب هذا الأصل التَّشريعي التَّطوُّر ويتكيَّف مع حاجات النَّاس وقضاياهم

13 ـ علّال الفاسي، الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي، ص 196.

14 ـ علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلاميَّة ومكارمها، ص 121.

15 - علّال الفاسي، مقاصد الشريعة، ص 121.

16 - المصدر نفسه، ص 121.

17 ـ علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلاميَّة ومكارمها، ص 122.

18 ـ المصدر نفسه، ص 123.

المتجدّدة، و«الظروف تتبدَّل والرّجال المجتهدون كذلك يتبدَّلون، وتحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثه الزَّمان من تطوُّر ومن حاجة. فهل يعقل أن يبقى إجماع عصر حجَّة في عصر آخر، وقد وجد من الاتجاه العام وأحرى من إجماع المجتهدين ما ينقضه؟»[19].

ولعلّ من الطَّريف في الفكر الإسلامي الحديث أنَّه يمنح الثّقة من جديد بطاقات أذهان الأجيال اللاّحقة. فربَّ استنباط ما كان ليتأتَّى في عصر قبل العصر الذي نحن فيه على حدّ عبارة علاّل الفاسي[20]، وربَّما يبني الإجماع الجديد حكمه «على دليل غفلت الأمَّة عنه تبعاً لاختلاف العصور وتوسُّع مصالح العباد وتطوُّر قدرات الاجتهاد ومناهجه»[21]. ومن تجلّيات النزعة التجديديَّة لدى علاّل الفاسي تجويزه تعطيل المصلحة العامَّة للنَّص القرآني في مسألة تعدُّد الزَّوجات مثلاً، فهو يرى أنَّ التعدُّد المطلق قبل الإسلام منعه الإسلام، «فمنعُ التَّعدُّد فيما زاد على الأربع وقع تحريمه بالنَّص»[22]. ولئن أجمعت المذاهب الإسلاميَّة كلّها -في نظره- على هذا الحكم بسبب الخوف من الظلم وأباحت التعدُّد حتَّى الأربعة عند تيقّن العدل، فإنَّ التجربة والأحداث التاريخيَّة التي نتجت عن تعدُّد الزَّوجات، في العالم الإسلامي وفي المغرب خاصَّة، أبرزت الاستهتار بشؤون العائلة، وأفرزت «حوادث مخرّبة لها لم يكن مصدرها غير العبث باستعمال الرّجال لفكرة التعدُّد...»[23].

وبناء على المعطيات التاريخيَّة والواقعيَّة يصل علاّل الفاسي إلى موقفه الجريء قائلاً: «ومهما يُقال عن محاسن تعدُّد الزَّوجات في بعض الظّروف الخاصَّة أو العامَّة، فإنّي أعتبر أنَّ المصلحة الإسلاميَّة والاجتماعيَّة تقضي بمنعه في الوقت الحاضر. وإنَّني لا أزعم أنَّ هذا المنع إتمام للتَّشريع كما يدَّعيه البعض، فالشَّريعة الإسلاميَّة كاملة في هذا الموضوع كما في غيره، لأنَّ القرآن صريح في المنع من التعدُّد كلّما خيف الجور، والظّلم اليوم للعائلة ولغيرها بسبب التعدُّد أصبح محقّقاً لا يمكن لأحد إنكاره. ولا ينهض هذا الاجتهاد على مبدأ المصلحة وملاحظة ما يجري في الواقع فحسب، وإنَّما يقوم أيضاً على فهم لغوي للأمر القرآني في الآية: «فانكحوا ما طاب لكم من النّساء» (النساء 4/ 3) مقتضاه أنَّه أمر إرشاد لا وجوب. يقول: «إنّي أفهم من الآيات القرآنيَّة التي أدليت بها أنَّها تشتمل على أوامر إرشاد يحقُّ للأمَّة تطبيقها بحسب الزَّمان والمكان»[24].

ويلجأ الفاسي -تعضيداً لموقفه- إلى أصل من أصول التَّشريع الفرعيَّة التي قال بها المالكيَّة خاصَّة هو سدُّ الذَّريعة. يقول: «فالتعدُّد غير ممنوع في الإسلام لذاته، ولكنَّه ممنوع بما زاد على الأربع من أجل الظّلم المحقّق فيه والذي لا يمكن أن لا يقع، وأمَّا بما دون الأربع، فيجب أن يكون مباحاً في المجتمع القائم على جهاز نظامي يمنع من كلّ ظلم واعتداء. أمَّا في كلّ مجتمع يتحقّق أو يخاف فيه من العبث بالحقوق الخاصَّة للعائلة أو العامَّة من أجل إرضاء الشَّهوة، فيجب سدّ الذَّريعة فيه بمنع التعدُّد ودرء مفسدته»[25]. ولا يكتفي الفاسي بهذه الحجج؛ بل يضيف إليها حجَّة من خارج المجتمع الإسلامي تتمثّل في تحوُّل تعدُّد الزوجات «مدخلاً لكثير من أعداء الإسلام الذين يتخذونه حجَّة على ديننا، فيحول بينهم وبين فهم الدَّعوة الإسلاميَّة»[26]. وهكذا أصبح التعدُّد حجَّة لدى الخصوم على ظلم الإسلام للمرأة؛ بل إنَّ مسلمي الصّين وروسيا «قبل الشيوعيَّة» يعدُّونه ظلماً، وكذلك موقف كثير من العرب وجلّ نساء العالم بحسب الفاسي. وأضحى الأمر في نظره بمثابة عرف مستقرّ معروف بين النَّاس. ويلجأ هنا إلى النظريَّة الأصوليَّة، ليقرَّ بأنَّ العرف لا يتنافى مع مقاصد الإسلام في تكوين الطّمأنينة البيتيَّة. ويضيف إلى ذلك قاعدة أصوليَّة: «إنَّ المعروف بين النَّاس كالمشروط بينهم». ويورد في هذا الصدد قول صاحب كتاب «الإقناع»: «الشَّرط بين الناس ما عدّوه شرطاً، فلو تزوَّج من قوم لم تجر العادة بالتزوُّج على نسائهم كان بمنزلة شرط أن لا يتزوَّج على امرأته»[27]. والظاهر أنَّ الحجج السابقة كلّها لا تبرّر وحدها موقف علاّل الفاسي المانع لتعدُّد الزوجات، ذلك أنَّ واقعه المغربي الخاص في المناطق البربريَّة

19 - المصدر نفسه، ص123.

20 ـ علاّل الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلاميَّة ومكارمها، ص 123.

21 ـ رفيق العجم، الأصول الإسلاميَّة: منهجها وأبعادها، ص 131.

22 ـ علاّل الفاسي، النقد الذاتي، ص 290.

23 - المصدر نفسه، ص 291.

24 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

25ـ علاّل الفاسي، النقد الذاتي، ص 292.

26 ـ المصدر نفسه، ص 292.

27 ـ المصدر نفسه، ص 293.

كان دافعاً قويًّاً له لتبنّي هذا الموقف، فقد كان العُرف البربري يبيح الزَّواج بأكثر من أربعة غير مبالٍ بالتحديد الشَّرعي لعدد الزَّوجات. يقول: «أمَّا في المغرب، فهنالك ذريعة أكبر من كلّ ما تقدَّم يجب سدُّها بمنع التعدُّد، وتلك هي وجود العُرف البربري الذي لم يتمتَّع بالإصلاح الإسلامي، فلكي يقضى على التعدُّد بما فوق الأربع المباح في أغلبيَّة القبائل البربريَّة، يجب أن يطبّق ما قلناه من منع التعدُّد من أصله، حتَّى لا يبقى هنالك مبرّر أو داع لحيلة من الحيل الاجتماعيَّة في التمتّع بالشهوات دون قيد ولا تحديد»[28].

إنَّ هذا الموقف الصَّريح والقطعي في منع تعدُّد الزَّوجات ينهض لدى الفاسي على وعي نظري مسبق بأنَّ المصلحة العامَّة أصل تشريعي مقدَّم على غيره في غير المسائل الدّينيَّة والاعتقاديَّة. وهو ما يجلوه قوله: «الذي لا شكَّ فيه أنَّ الشريعة الإسلاميَّة مبنيَّة على مراعاة قواعد المصلحة العامَّة في جميع ما يرجع للمعاملات الإنسانيَّة»[29].

ولا شكَّ في أنَّ فكر الفاسي التَّجديدي قد تأثر بثقافة عصره وبمنظومة القيم المهيمنة على الواقع، لذلك كان متأثراً في مقاربته لحريَّة المعتقد بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لكنَّه تأثر لم يخلُ من الاحتراز.

يقول الفاسي: «إنَّ حريَّة الإيمان أو ما يُسمَّى بحريَّة العقيدة مضمون لا يمكن لأحد أن ينال منه أو يتعرَّض إليه بمحو أو إثبات، لأنَّه يتعلّق بوجدان الإنسان وضميره ومن المستحيل التحكُّم فيهما. وحريَّة الإيمان لا تتمُّ بطبيعة الحال إلّا إذا ضمن للمؤمن بدينٍ ما ممارسة شعائره وإظهار عبادته، ولكنَّ هذه الحريَّة نفسها لا تتمُّ إلّا إذا حفظ المؤمن بكلّ دين حريَّة الآخرين في إيمانهم وفي ممارسة شعائرهم، ولم يحاول أن يضرَّ بهم أو يفسد عليهم دينهم. فإذا فعل شيئاً من ذلك، فإنَّه -مع ضمان حريَّة إيمانه وشعائره- يؤاخذ بما آذى به غيره»[30]. يبدو الفاسي من خلال هذا الموقف مرتبطاً بالمادَّة الثامنة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إلّا نقطة وحيدة أسقطها وهي حريَّة تغيير الدّيانة أو العقيدة. وهي نقطة يراها بعض الدَّارسين جوهريَّة «لا يستقيم معنى حريَّة الدّين أو المعتقد دونها، وبالتالي فإنَّ حريَّة الإيمان المضمونة عند الفاسي تعني ظاهريَّاً حريَّة الحفاظ على المعتقد الأصلي أيَّاً كان، أمَّا استبدال غيره به، فلا»[31].

والملاحظ أنَّ الفاسي يشترك مع سائر علماء الإسلام في الانطلاق من تصوُّر كون كلّ معتنق لديانة معيَّنة، ولاسيما الدّيانة الإسلاميَّة، إنَّما اعتنقها عن اختيار واقتناع، مغيّباً تماماً «الاعتقاد الوراثي»، وهو الأعمُّ، ممَّا يجعل عمليَّة الاختيار ملغاة سلفاً؛ إذ إنَّ أوَّل فرصة للاختيار، إن هي أفضت إلى التحلّل من العقيدة، تعرَّض صاحبها بالنسبة إلى المسلمين إلى تهمة الرّدَّة.

وهذا التناقض بين مضمون الإعلان العالمي لحريَّة الاعتقاد والمضمون الإسلامي لها كما عرضه الفاسي قد أربك صاحبنا وأشعره بالحرج؛ لأنَّ ما ينطوي عليه الإسلام، كما يفهمه هو، من مصادرة لحريَّة الاعتقاد حين تفضي إلى الارتداد يكشف عن محدوديَّة هذه الحريَّة[32]. وممَّا يثبت حرج الفاسي أنَّه حين عزم على بيان رأيه في حكم الردّة صرَّح «بأنَّها مسألة دقيقة»[33]. وعوضاً عن مواجهتها، انصرف عنها إلى تبرير حكم الفقهاء القدامى، ليخلص بعد ذلك إلى الكشف عن موقفه من تغيير العقيدة مرحّباً بذلك بصورة ضمنيَّة بأنَّ حكم الرّدَّة في العصر الحاضر ينطبق خاصَّة على الإلحاد؛ لأنَّه الظاهرة الأكثر احتمالاً وربَّما الأخطر من التنصُّر.

وصفوة القول أنَّ الفاسي يمثّل مرحلة مهمَّة من مراحل تطوُّر الفكر الإسلامي تستحق مزيداً من الدَّرس والفحص بموضوعيَّة وتجرُّد؛ فالرَّجل من طينة نادرة، إن على صعيد الفكر، وإن على مستوى الممارسة السياسيَّة والوطنيَّة.

---

28 ـ علّال الفاسي، النقد الذاتي، ص 294.

29 ـ علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلاميَّة ومكارمها، ص 193.

30 ـ المصدر نفسه، ص252.

31 ـ نور الدين بوثوري، مقاصد الشريعة، التشريع الإسلامي بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2000، ص74-75.

32 ـ المرجع نفسه، ص75.

33 ـ الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلاميَّة ومكارمها، ص255.


2018
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
صدر حديثا
للتصفح على الموقع الإلكتروني للمؤسسة
www.library.mominoun.com
يوسف أشلحي
الذات والنسق
مساءلة البُنى الأولية لمنزلة المعقولية في فلسفة هيغل
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

أحدث إصدارات مؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)

(نظريّة العالَم الاجتماعي)

ما المجتمع (أو العالَم الاجتماعي)؟ ما مكوّناته؟ ما طبيعته؟ كيف يستمرُّ النّظام الاجتماعي؟ وهل يمكن إعادة إنتاجه عبر الزمن، على الرّغم من السلوكات المتقلبة للأفراد، والتحوُّلات التي تمسُّ القيم والمعايير والدوافع الخاصَّة بالجماعات والأفراد؟ كيف تنشأ التفاوتات الاجتماعيَّة، وما الآليَّات التي تعيد إنتاجها؟ ما الشروط الضروريَّة لإنتاج معرفة سوسيولوجيَّة علميَّة؟

حاول بيير بورديو الإجابة عن هذه الأسئلة في كلّ أعماله الأكاديميَّة. وللقيام بذلك، بنى نظريَّة سوسيولوجيَّة أصيلة، اعترف الكثير من علماء الاجتماع المعاصرين بأنَّها النظريَّة التي سيطرت على الحقل السوسيولوجي لفترة ما بعد الحرب العالميَّة الثانية.

في هذا الكتاب، حاول المؤلّف تقريب هذه النظريَّة من القارئ العربي بتقديم عرض واضح لبنيتها المفاهيميَّة المكوّنة من «الهابتوس»، و«الحقل»، و«العنف الرمزي»، و«رأس المال»، و«الانعكاسيَّة»، وغيرها، وذلك بالرجوع الدائم إلى المشكلات التي تكشف عنها، والحلول التي تقدّمها لها، متجنّباً المعالجة التبسيطيَّة والاختزاليَّة للفكر السوسيولوجي البورديوي، ومحاولاً تسليط الضوء على العلاقات القائمة بين المفاهيم التي تشكّله، وكذا توضيح ديناميكيَّتها الشاملة وهي تشتغل في نماذج أساسيَّة من بحوث بورديو الميدانيَّة.

(مفهوم «الشَّريعة»)



عندما نقرأ كتاب «مفهوم الشَّريعة» نتعرَّف إلى الخلفيَّة الفكريَّة التي تُحرِّك أولئك المقاتلين الإرهابيين؛ فمفهوم الشريعة يُعدُّ أحد أكثر المفاهيم خطورةً في المجتمعات الإسلاميَّة المعاصرة، بسبب ما يسكنه من الغموض والالتباس، الذي جعل من الميسور على جماعات الإسلام السياسي أن تتلاعب به من أجل حشد الجمهور وراء سعيها إلى الهيمنة على المجال العام في تلك المجتمعات.

تمثّلت استراتيجيَّة تيَّارات هذا الإسلام الجهادي أو الانقلابي في تحويل الشريعة إلى سلاح سياسي يحاربون به الدَّولة. ركّز هؤلاء الجهاديُّون نقدهم للدولة القائمة في أنَّها دولة كافرة؛ لأنَّها -على زعمهم- لا تحكم بشرع الله...

إنَّ الإسلام، الذي تستدعيه هذه الجماعات، لم يكن الإسلام المنفتح القادر على أن يصبح السبيل لبلوغ الحداثة؛ بل كان الإسلام بما هو مجرَّد جملة قواعد وشعارات منغلقة وفارغة تكتسب قيمتها من الانتماء إلى ماضٍ غابر كان للمسلمين فيه السيادة. وبطبيعة الحال، لا تسعى جماعات الإسلام السياسي، باستدعائها هذا الإسلام المنغلق، إلّا إلى مجرَّد احتلال المجال العام، ولو كان ذلك على حساب مستقبل الإسلام ديناً.

(معرفة المعروف)

التأويليات
معرفة المعروف
تحوّلات التأويلية
من شلايرماخر إلى ديلتاي
فتحي إنقزّو
مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

إن كليَّة المشكل التأويلي، التي أقرَّ بها شلايرماخر من قبلُ، إنّما تخصُّ كلَّ ما هو عقليّ، الأمر الذي يعني كلَّ ما نسعى إلى التفاهم حوله. تُطرح ها هنا المهمَّة التأويليَّة بكامل حدَّتها؛ أي مهمَّة العثور على لغة مشتركة. ولكنَّ اللغة المشتركة ليست أبداً معطى قائماً، إنَّها اللّغة السائرة بين المتحدثين؛ أمَّا تعلّم اللّغات الأجنبيَّة، تماماً مثل التدرُّب على النّطق لدى الطّفل، فلا يعنيان فقط امتلاكاً لأدوات التفاهم. أن ننمو في ظلّ لغة، فتلك طريقة لمعرفة العالم. ليس فقط مثل هذه الدُّربة، ولكن كلّ تجربة عامَّة، إنَّما يكون الاضطلاع بها بوساطة تهذيب مستمر تواصلي لمعرفتنا بالعالم.

هذا الكتاب بحثٌ فلسفي وتاريخي في التأويليَّة ومصادرها: في معاني التأويل الأولى المتردّدة بين الرؤى والحدوس، بين الإشارات والعبارات، الحاملة لدلالات النقل والتواصل ومعجزات الفهم والتفاهم.. وهو بحث في تاريخيَّة هذه المعاني وكونيّتها عند أعلام مؤسّسين من ذوي المقام الأكبر في هذا الشأن: من شلايرماخر مؤسّس التأويليَّة العامَّة، إلى ديلتاي كاتب تاريخها، ومنظّرها الأكبر عند المعاصرين؛ من اللّغة والخطاب إلى الزّمن والتاريخ.

(فوكو وأنطولوجيا الحاضر)



السؤال الفلسفي مع فوكو هو سؤال في الحاضر؛ سؤال عن: من نحن ومن نكون في اللحظة التي نطرح فيها هذه الأسئلة؟ إنَّه سؤال الرَّاهنيَّة.

إنَّه نوع جديد من التفكير على نحو مختلف، وهو يُعنى بتفكّر الذّات في صلاتها المعقدة بالمعرفة، والسلطة، والأخلاق، في ضوء قيام أنطولوجيا الحاضر بما هي تتويج لنهاية المشروع الفلسفي لفوكو، وما تطرحه، بدورها، من صلات إشكاليَّة بالحداثة والثورة والمقاومة بأنواعها . حيث يتحوَّل حقل التاريخ إلى مجال للتفلسف يقطع مع عودة المقولات الثابتة والمسلّمات الميتافيزيقيَّة، ويتجاوز المفاهيم التي قامت عليها نظريَّات المعرفة، ويفكك الواقع، ويقوّض الهويَّة.

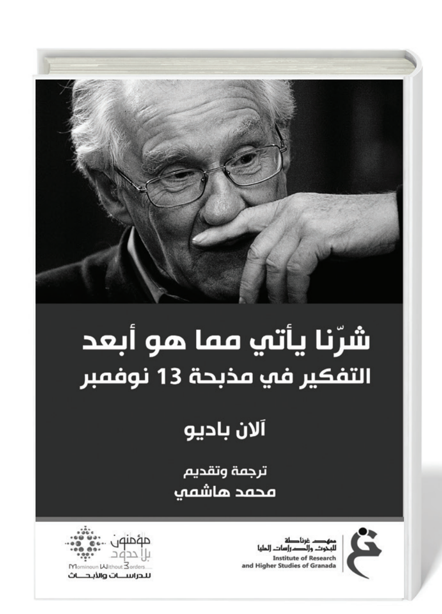
ولأنَّ العودة إلى فوكو، اليوم، تمكّننا من أن نعيد تأويل ما أنتجه في ضوء تأويل إرثنا الثقافي العربي، والاهتمام بأشيائنا، وأفكارنا، وانتظاراتنا، ورهاناتنا، في مناخنا الثقافي العربي الإسلامي، الذي احتوى، ولا يزال، على محرَّمات لا يجوز التحدُّث عنها بروح نقديةً إلّا نجوى، وكل تفكير حرّ يحاكم قياميّاً باسم المقدَّس؛ بل يكفّر التفكير تحت رايات التوحيد وفنون القتل.



(صدام الحريّة والمقدّس)

تعدَّدت المقاربات التي تناولت مسألة الحرّيَّة وتنوَّعت منطلقاتها المعرفيَّة وخلفيَّاتها الفكريَّة. وظلَّ مفهوم المقدَّس محور كثير من المؤلفات التي أسَّست به شرعيَّتها أو اشتغلت به موضوعاً لدرسها. ولكن قليلاً ما تناول الدّارسون مسألة الصّدام بين الحرّيَّة والمقدَّس تناولاً حضاريّاً ينزّل الموضوع في إطار تاريخيّ محدَّد، ويتّخذ من تاريخ تونس وحاضرها أرضيَّة لمقاربة المسألة وتفكيكها. فقد كان هاجس كثير من المؤرّخين والباحثين دراسة خصائص تجربة «خير الدّين التونسيّ» الإصلاحيَّة. وتناول البعض منهم بالدَّرس دعوة «الطّاهر الحدّاد» إلى الحرّيَّة النسويَّة في كتابه (امرأتنا في الشَّريعة والمجتمع). وحلّل البعض الآخر طابع الحكم وأوضاع المجتمع بعد الاستقلال وزمن بناء الدولة الوطنيَّة. وفتنت «ثورة الرَّبيع العربي» فريقاً من المفكّرين ليحلّلوا واقعها ويستشرفوا آفاقها. ولكن نادراً ما تمَّ الوصل بين هذه التجارب في كتاب واحد انطلاقاً من إشكاليَّة الصّدام بين الحرّيَّة والمقدَّس.

ولهذا فالكتاب مقاربة نقديَّة لمواطن الصّدام بين حركة التحوُّل التي تفرضها نوازع الأحرار وثوابت المنظومة التي يَعدّها أصحابها مقدَّسة ومحاولة لتفهُّم الصّراع التأويليّ وإدراك آليَّاته المنهجيَّة والإجرائيَّة.



(شرّنا يأتي ممَّا هو أبعد)

كانت المذبحة الجماعيَّة والعشوائيَّة التي وقعت يوم (13 تشرين الثاني/ نوفمبر 2015م) في باريس عملاً إجراميّاً، عُدَّ الأكثر دمويَّة في فرنسا منذ الحرب العالميَّة الثانية، وقد أعلنت (داعش) مسؤوليتها عن الاعتداء.

كتب آلان باديو كتاباً جريئاً في طرحه، صادماً في تحليله، كثيفاً في مقاربته المفاهيميَّة، يُفكّك وينتقد الخطاب الإعلامي والسياسي الذي انتشر بعد هجمات باريس.

لقد كان الطرح المركزيّ للرَّجل واضحاً؛ هناك بنية تتحكَّم في العالم نتجت عن هيمنة رأس المال الذي تجاوز أفق الدولة، سواء كانت داعمة أم وطنيَّة أم عميلة، لكي يخلق مناطق كبرى تُدار بمنطق العصابات. أقليَّة تملك كلَّ شيء، وطبقة وسطى تتقاسم الفتات، وحشود هائلة من البشر لا مكان لها في العالم، لا يمكن أن تترك العالم يعيش في «أمان».

هدفنا من تقديم أطروحة باديو للقارئ العربي ليس اتفاقاً مع كلّ تفصيلاتها، ولا موافقة على البدائل «الطوبائيَّة» الثوريَّة التي يلمّح إليها، وإنَّما هدفنا هو إسماع صوت متفرّد قوي في ساحة لم تعد تحتمل الاختلاف والتميّز، ولا ترضى حاجزاً بين تفسير الظواهر وتبريرها.

(دماء على رمال سيناء)



حملنا حقائبنا، وقصدنا سيناء... مساحات هائلة من الرّمال... سهول ووديان وجبال أقلّ ما توصف به أنّها تهيم بك في فضاءات الرُّوح والكون، وتأخذك إلى التصوُّف، أو التطرُّف والجريمة... كما الحياة أو الموت.

أفقنا على صوت السائق، الذي نبَّهنا إلى كمين البدو الذين أحاطوا بالسيارة، وهم يحملون الأسلحة الآليَّة، محدّقين فينا لدقائق، ثم أشاروا إلينا بالمرور... ساعتها كانت صيحاتُ المتظاهرين تهزّ ميدان التحرير والميادين المصريَّة، وكان الجهاديون يخطّطون لبناء تنظيماتهم، ويعيدون تشكيلها من جديد... الشيء السيّئ أنَّه لم يعد لدى الغالبيَّة القدرة على فهم تلك التنظيمات، ولا معرفة خارطتها التفصيليَّة... لذا فرضنا على أنفسنا أن نرصد، بدقّة، خارطة انتشار تلك الجماعات...

لقد وصلنا إلى جزء كبير من الحقيقة، ثمَّ أكملناها بالحصول على سبعين ألف ورقة من أوراق التحقيقات مع المقبوض عليهم، واعترافات الجهاديين ، فكان هذا الكتاب الذي قدَّمناه للباحثين عن الحقيقة، لكي يعرفوا ما بذلنا فيه كان جهداً كبيراً عن تلك التنظيمات، التي لا تزال، حتى كتابة هذه السطور، ترتكب عمليَّات إرهابيَّة شنيعة.

(جدل الطبيعيَّات والإلهيَّات)



إنَّ مقياس المعرفة ليس الانتصار للأشخاص والمذاهب؛ بل هو الموقف من العالم والرؤية التي ينبغي أن تسود. هذا المقياس هو الذي جعل ابن رشد يتكلّم بلسان أرسطو في كثير من الأحيان، أو يصطدم معه في بعض الأحيان.

لقد خرج ابن رشد عن الأرسطيَّة، في كثير من المواضع، بلسان التأويل، ولكنَّ هذا لم يمنعه من تفصيل المجمل، والوقوف عند الواضح، وقول ما لم يقصده الحكيم.

كان لدى ابن رشد وعيٌ بضرورة تأسيس نظريّ جديد للمعرفة العلميَّة، من أجل وضع خطّ فاصل بين ما هو علمي وما هو غيبي.

أمَّا رؤية ابن سينا للعالم، فقد جعلته يخلط في مشروعه بين مذاهب شتَّى، قد لا يجمعها ظاهريَّاً أيُّ شيء، لكنَّ المقاصد الأخيرة والمضامين، التي تحملها تلك المذاهب، تلتقي في نقطة اشتراك هي تكريس التفسير الميتافيزيقي للعالم.

إذاً، نحن أمام مصير مزدوج للثقافة الإسلاميَّة مثّله عَلَمان من أعلام هذه الثقافة، وهذا المصير المزدوج يسير على خطّين متوازيين لا يلتقيان أبداً: الطريق الإلهي، والطريق الطبيعي.

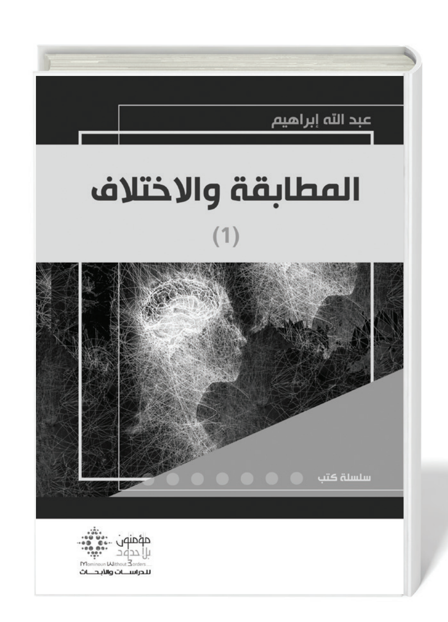


(تشريح العواضل البنيويّة والتاريخيّة للعقل النقدي العربي)

ما معنى أن نُفكّر نقديًّاً في النّقد؟ وما سبب تكلّسنا الوجودي؟ أصحيحٌ أنَّ العقل الذي نُفكّر به معلول من جهة البناء؟ إذاً كيف يتمُّ تصحيح المعلولات؟ هل يتمُّ البناء في العقل أوّلاً؟ بمعنى أن نبحث في استصلاح العقل الذي ننخرط به في حاجتنا إلى النظريَّة، ومن ثَمَّ نستعين به على النهضة التي نحلم بها.

فكرة الكتاب تنبعث أساساً من إعادة تَعقلِ الظّاهرة النقديَّة، وتخريجها مخرجاً سلوكيًّاً فاعلاً ضمن فضاء المدينة باعتبارها تجاوزاً لظاهرة «البَدْوَنَة»؛ ولهذا حاول المؤلف بحث الأنساق الكليَّة والفرعيَّة التي وقفت مُلهِياً دون تأسّس نظريَّة نقديَّة عربيَّة.

كما سعى المؤلف إلى تدقيق النظر في النقد العربي عموماً من خلال المشاريع المطروحة؛ ووجد أنَّه يتناسل من «البدونة»؛ التي لها تمثيلات مختلفة ثقافيًّاً، ووجوديًّاً، ومعجميًّاً، والتي شكَّلت سلطة لها آليَّاتها لمصادرة أيّ فعل نقدي حقيقي وجوهري. لهذا كان ضرورياً دراسة تغلغل البدونة وفق تمثيلاتها (الصحراء، الشعر، الفحولة، شيخ القبيلة) في عضد العقل العربي، ومنه تشكّلت العواضل الكبرى المانعة من استنبات عقل نقدي.



(المطابقة والاختلاف (1))

النقد الذي يتطلّع إليه مشروع «المطابقة والاختلاف» ممارسة معرفيَّة تتوغل في تلافيف الظواهر الثقافيَّة والدينيَّة والعرقيَّة، لتتكشَّف أمام الأنظار طبيعةُ تلك الظواهر، وآليَّة الممارسات الخادعة التي تقوم بها، سواء في إنتاج ذات تدّعي النقاء، كما تقول بذلك المرويَّات الإسلاميَّة، أم في اختزال الآخر وفق نمطٍ يوافق منظورها، كما تريد المرويَّات الغربيَّة.

إنَّ النقد، في نهاية المطاف، ممارسة تعي شرط حرّيتها، وهو تفكير في موضوع التمركز، غربيًّاً كان أم إسلاميًّاً، من أجل إبطال نزعة التمركز وتخريب مقوّماتها الداخليَّة، هو نقد لا يتقصَّد إيجاد قطيعة شكليَّة مع هذا أو ذاك؛ بل ترتيب علاقة نقديَّة وفق أسس حواريَّة وتفاعليَّة وتواصليَّة؛ بهدف إيجاد معرفة جديدة تقوم على مبدأ «الاختلاف»، الذي هو بديل لـ «المطابقة»، فيكون اختلافاً عن خرافات الذّات المتمركزة على نفسها وأساطيرها، ومسلّمات الآخر، ومصادراته، ومغالطاته؛ فلا يمكن أن تكون معرفة «الآخر» مفيدة إلّا إذا تمَّ التفكير فيها نقديًّاً، والاشتغال بها بعيداً عن سيطرة مفاهيم الإذعان والولاء والتبعيَّة، وبعيداً عن أحاسيس الطّهرانيَّة الذّاتيَّة وتقديس الأنا.



(المطابقة والاختلاف (2))

استخدم القدماء مصطلح «دار الإسلام» باعتباره نقيضاً لـ «دار الحرب». واستعمال مصطلح «العالم الإسلامي» الآن يوجب بحثاً عن نقيض، وهو أمر أصبح محاطاً بالحذر في عالم تداخلت مصالحه وعلاقاته وأفكاره وشعوبه، وتخلّص جزء كبير منه من سجالات القرون الوسطى التي قام نموذجها الفكري على الثنائيَّات الضّديَّة: الإيمان والكفر. ليس من الحكمة الآن النظر إلى واقع دار الإسلام كما كان يُنظر إليها حينما كانت قائمة بالفعل؛ ولكن من المهمّ تأكيد خاصيَّة الوحدة المتنوّعة بشريَّاً وثقافيَّاً فيها، ويحسن تجنّب استخدام المصطلح للتعبير عن رغبة كامنة في الوعي الإسلامي المعاصر الذي يواجه تحدّيات دنيويَّة أكثر ممَّا هي دينيَّة، فينظر إلى الماضي نظرة شفَّافة تستبعد الخصوصيَّات، التي أضفت على الإسلام الثقافي أبعاداً خصبة في كلّ مكان وصل إليه. من الصحيح أنَّ الإسلام كان عقيدة دينيَّة، لكنَّ مفهوم دار الإسلام كان يتأكّد وجوده من كونه عالماً دنيويَّاً واسعاً يشترك في تصوُّرات ثقافيَّة وأخلاقيَّة متقاربة أكثر ممَّا يمثل لوحدة سياسيَّة ودينيَّة مطلقة.



(المطابقة والاختلاف (3))

لطالما جرى التأكيد على أنَّ الغاية الأساسيَّة للعولمة هي تركيب عالم متجانس تحلُّ فيه وحدة القيم، والتصوُّرات، والرؤى، والأهداف، محلَّ التشتّت، والتمزُّق، والفرقة، وتضارب الأنساق الثقافيَّة. غير أنَّ هذه العولمة اختزلت العالم إلى مفهوم، بدل أن تتعامل معه على أنَّه تشكيل متنوّع من القوى، والإرادات، والانتماءات، والثقافات، والتطّلعات. ووحدةٌ لا تقرُّ بالتنوُّع وتعترف به، ستؤدّي إلى تفجير نزعات التعصُّب المغلقة، والمطالبة بالخصوصيَّات الضيّقة والأصوليَّات العنيفة، فالعولمة بتعميمها النموذج الغربي، واستبعادها التشكيلات الثقافيَّة الأصليَّة المتنوّعة، أوقدت شرارة التفرُّد الأعمى في العالم؛ ذلك أنَّ بسط نموذج ثقافي بالقوَّة لا يؤدّي إلى حلّ المشكلات الخاصَّة بالهويَّة والانتماء؛ بل يتسبَّب في ظهور إيديولوجيَّات متطرّفة تدفع بمفاهيم جديدة حول نقاء الأصل وصفاء الهويَّة. وإضافةً إلى ذلك، إنَّ عمليَّة محاكاة النموذج الغربي ستقود إلى سلسلة لا نهائيَّة من التقليد المفتعل الذي تصطرع فيه التصوُّرات، وهو يصطدم بالنماذج الموروثة التي ستُبعَث على أنَّها نُظمٌ رمزيَّة ممثّلة لرأسمال قابل للاستثمار الإيديولوجي العنيف عرقيَّاً وثقافيَّاً ودينيَّاً.

(الحالة الدينيَّة في مصر)

تُعدُّ ظاهرةُ التديُّن ظاهرةً مركَّبةً ومعقدةً بامتياز، يتداخل فيها ما هو تعبُّدي محض، وما هو اجتماعي، وثقافي، واقتصادي، وسياسي؛ لذلك كانت الحاجة ماسَّة إلى دراسة الظاهرة في شموليَّتها، دون الاقتصار على دراسة الجانب الاعتقادي وانعكاساته السياسيَّة، كما تذهب إلى ذلك بعض الدراسات الاجتماعيَّة في هذا المجال، حيث لا تكتمل ملامح الظاهرة إلا بإخضاعها للدراسة في أبعادها كافةً، بدءاً من الجانب الشعائري التعبّدي، مروراً بما هو ثقافي واجتماعي، وما هو بنائي وهيكلي، وصولاً إلى ما هو سياسيّ واقتصادي. مع ملاحظة أنّ ترتيب هذه الأبعاد قائم على اعتبار هذه الفضاءات منفتحة على بعضها بعضاً بطريقة أفقيَّة متداخلة يصعب ترتيبها بشكل هرميّ حاسم.

تمثّل دراسة الحالة الدينيَّة في مصر، التي أنجزتها مؤسّسة (مؤمنون بلا حدود)، بالتعاون مع مركز (دال)، إضافة تراكميَّة إلى ما سبق من دراسات في هذا الصدد، حيث جاءت الأبحاث، التي تضمَّنها العمل، متّسمةً بالطابع الوصفي الدقيق، والتحليل العلمي المنضبط لأنماط التديّن ومؤسَّساته كافةً في مصر، أنثربولوجياً، وسوسيولوجياً، وسياسياً؛ لذا يأتي هذا العمل عن الحالة الدينيَّة ثمرةً لنتائج الدراسات السوسيولوجيَّة التي أُنتِجَت حول (وحوالي) الفترة التي تناولتها الأبحاث، من أجل رصد معالم التطوُّر والتغيّر، التي لحقت بالتوجّهات الدينية في مصر.

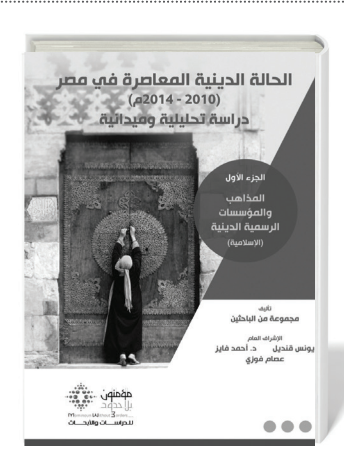
إنَّ القيمة المضافة لهذا العمل الموسوعي تكمن في محاولته القيام بالربط بين مسارات تلك الدراسات ونتائجها من جهة، وبين الوقائع الموضوعيَّة القائمة على المعطيات الماديَّة والهيكليَّة والإجرائيَّة لمعطيات التديّن من جهة أخرى.

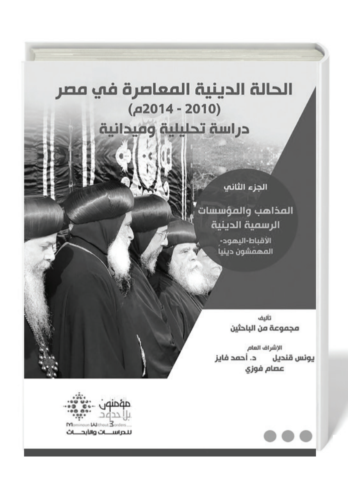
هدف هذا العمل أن يوفّر للباحثين والمهتمّين مخزوناً معرفيَّاً توخَّى التجرُّد من المحاكمات التقييميَّة، حتى يتيح فرز حقول اشتغال، وإشكالات جديدة، تبحث في تداخلات الحقل الدّيني مع سياقات المجتمع المحاذية له، كما يكشف، في الآن ذاته، عمق التحديَّات الماثلة أمام الباحث الاجتماعي، فيما يتعلق بالمنهجيَّات، والمقاربات، التي تتصدَّى لفهم ما هو قائم بالفعل، ومن ثَمَّ استشراف ممكنات تطوّره، أو تطويره، ضمن النسق المجتمعي العام.

يشتغل هذا العمل على المرحلة الزمنيَّة (2010-2014م)، وهي الفترة التي يحاول الباحثون الانضباط في إطارها، وعلى الرغم من أنَّ الكشف عن مسارات التطوّر قد يتطلّب الكشف عن سياقات زمنيَّة متداخلة مع هذه الحقبة، تظلّ هذه الحقبة تشكّل الإطار الزمني المرجعي، الذي تُستعرض وتُنسج في ضوئه المؤشرات الخاصَّة بالحالة الدينيَّة في مصر.

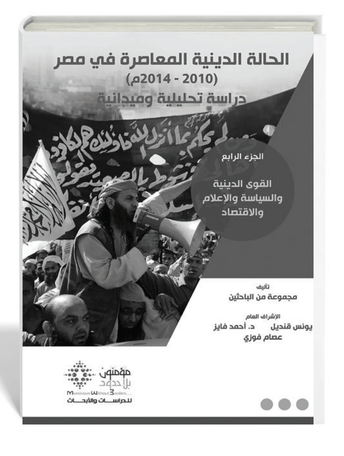
بالإضافة إلى الملخّص التنفيذي، والمقدّمات، جاء هذا العمل مقسَّماً في سبعة مجلدات:

1. المذاهب والمؤسَّسات الرسميَّة الدينيَّة (الإسلاميَّة).
2. المذاهب والمؤسَّسات الرسميَّة الدينيَّة (الأقباط - اليهود- المهمَّشون دينياً).
3. التكوينات الأهليَّة غير المؤسَّسيَّة ذات الطبيعة الدينيَّة.
4. القوى الدينيَّة والسياسة والإعلام والاقتصاد.
5. الخطاب الديني: آلياته وتوجهاته.
6. المرجعيَّة الدينيَّة في الإطار القانوني والدستوري.
7. الدراسة الميدانيَّة.





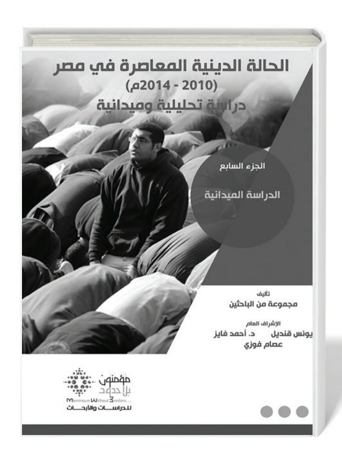


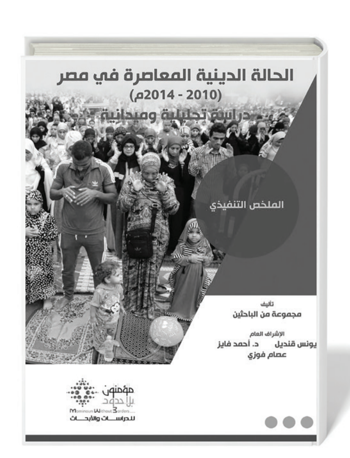






الحالة الدينية المعاصرة في مصر
(2010 - 2014م)
دراسة تحليلية وميدانية
الجزء السادس
المرجعية الدينية في الإطار القانوني والدستوري
تأليف
مجموعة من الباحثين
الإشراف العام
يونس قنديل
د. أحمد فايز
عصام فوزي
مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث





في مديح السؤال

عبد السَّلام بنعبد العالي

«في العالم اليوم قليل من وجع الدماغ، وغياب كبير للفكر»

م. هايدغر

ليس السؤال (Question) هو الاستفسار (Interrogation). لفظ «استفسار»، وهو من الفسر؛ أي البيان وكشف المعنى، يردّنا، أوّلاً وقبل كلّ شيء، إلى الفصل الدّراسي وشروحه واختباراته وامتحاناته. إنَّه «سؤال» المعلّم للمتعلّم، «سؤال» من يعرف للتأكّد من أنَّ من يطلب معرفة قد عَرف هُو بدوره. لا يهدف الاستفسار إلى إنتاج معرفة، فهو يجيء بعد أن تُتحَصَّل المعارف فتتنَقّل من المعلمين نحو المتعلمين. إنَّه لا يرمي إلَّا إلى التأكّد من ذيوع المعرفة وانتقالها السليم بين من «يمتلكها»، ومن يطمحون إلى أن يتملّكوها.

أمّا السؤال، الذي هو «استدعاء معرفة أو ما يؤدّي إلى معرفة»، فليس اختباراً لمدى تحصيل ما سبق أن عُرف؛ بل هو أداة العقل المتفحّص وسلاح الفكر النّاقد. إنَّه إعادة إنتاج لهذا الذي سبق أن عُرف وتحويلٌ له ووضعُه في أزمة. فليس إنتاج المعارف وليد بلبلة التلاميذ الذين يتسابقون للإجابة عن استفسار المعلّم، وإنَّما هو ما يتمخَّض عن صمت المتأمّل الذي يضع واقعَه، ويضعُه واقعُه، في أزمة تتولّد عنها حيرة وتتبلور عنها أسئلة فعليَّة تعكس تأزُّم الموقف وأزمة صاحبه. إذا كان الاستفسار أداة المعلّم، فإنَّ السؤال هو نهج المفكّر. إنَّه الطريق التي يستجيب بها الفكر لما ينبغي أن يُعمَل فيه الفكر. وهو وليد همّ فكري، و«الهمّ الفكري، كما كتب هايدغر، هو الهمّ الذي تتحوَّل فيه الأشياء التي تبدو معروفة إلى أشياء تكون أهلاً للمساءلة».

لا يصدر السؤال عمَّن يملك معرفة، ما دام يفصح عن فقر وعوَز. إنَّه سؤال؛ أي حاجة وطلب. فهو نقص وعدم اكتمال. الكلام المتسائل يؤكّد بسؤاله أنَّه ليس إلا جزءاً يطلب ما يكمّله. كتب م. بلانشو: «إنَّ السؤال يضع الإثبات الممتلئ في الفراغ فيكسبه غنى وثراء بفضل هذا الفراغ». وما الصمت الذي يعقب السؤال عادة إلا تعبير عن هذا النقص والخصاص، وكشف عن ذاك الفراغ.

لا بدَّ للأسئلة من أن تتَّسم بميزتين: صدقها، أي تولُّدها عن أزمة فعليَّة يعانيها الفكر، حيث لا يكتفي بأن يتلقاها كما يتلقّى التلميذ استفسارات المعلم، ثمَّ نُدرتها. فالأسئلة نادرة، وتوليدها عسير. يكاد الجهدُ الأعظم للفكر وطاقتُه الكبرى يُصرَفان أساساً في إنتاج السؤال. ذلك أنَّ السؤال لا يكون جاهزاً «في المتناول»، وما علينا إلَّا التقاطه مادام «مطروحاً في الساحة»، وهو ليس من باب ما سبق أن قيل. إنَّه نهاية طريق، وليس منطلق الفكر.

عن طريق السؤال نفتح درباً ونفسح فراغاً يمكّننا، أو يمنّينا على الأقل، من أن نحصل على جواب. إلَّا أنَّنا قد لا نقع إلّا على سؤال آخر. ذلك أنَّ السؤال «إذا كان يتلهّف إلى الجواب وينتظره، فإنَّ الجواب لا يهدّئ من روع السؤال». وهذا ما يميّز أيضاً السؤال عن الاستفسار: فبإمكاننا أن نردَّ على السؤال بسؤال. هناك ردود لا تعمل إلّا على مواصلة السؤال. بإمكاننا أن نُعمِل الفكر بأن نواصل السؤال، إلّا أنَّنا لا نملك أن نستفسر أمام الاستفسار. المتعلّم لا يردّ على معلّمه مستفسراً. وحتى إن فعل فيبقى عليه أن «يملأ الفراغ»، و«يسوّد البياض»، و«يخرج عن صمته».

يحدّد جيل دولوز الإجماع بأنَّه «التواطؤ على وضع الاستفسارات موضع الأسئلة»؛ ذلك أنَّ الاستفسارات لا تفرّق، إنَّها لا تولّد اختلافات، لأنَّها أصلاً تُؤْخذ ممَّا هو سارٍ متداوَل بين الناس، متعارَف عليه. وهي تُستقى ممَّا هو متناقل، ممَّا يُشاع ويقال، ممَّا تلوكه الألسنة

وتتداوله الأقلام وتحفظه الصدور. على هذا النحو يغدو السؤال خروجاً عن الإجماع، أو هو على الأقل فتح ما يقع عليه الإجماع على ما هو مغاير. إنَّه توليدٌ للمفارقات، لذا فهو أساساً قطيعة وانفصال.

السؤال حركة وانفتاح، إنَّه انفتاح يَرضى بانفتاح أرحب، «انفتاح نحسُّ به في مجرَّد البنية النحويَّة للاستفهام» كما كتب بلانشو. السؤال «لا يهاب الفراغ»، وحينما يُقحِم في استرسال الكلام انقطاعاً وانعكاساً، فإنَّه يكسّر رتابته، ويتيح له تجاوز التطوُّر في اتجاه واحد بعينه. وبذلك فهو يحُولُ دون أن يتّخذ الكلام مسارَه في اتجاه متواصل الأطراف، فيحوّل مجرى الأمور قطائع وانفصالات، كي «تظهر كإمكانيَّة مرهونة بدورة الزمان»، ويُبين عن شروخ الهويَّة المتسائلة واختلافها مع ذاتها، فيشرع أبواب الفرقة والخلاف على مصراعيها، لا بين الذات والآخر فحسب؛ بل أساساً بين الذات ونفسها، هذا في الوقت الذي يسرع فيه الاستفسار الخُطا نحو تلقّف الأجوبة الشافية، وتطابق الرأي، وملء الفراغات، وإجماع الدوكسا.

شروط النشر

يسرّ هيئة تحرير مجلة (يتفكرون) أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الكتاب والباحثين والمثقفين الأفاضل، وترى أن تكون النصوص المرسلة وفق الشروط التالية:

❋ أن يكون النص المرسل جديداً لم يسبق نشره.
❋ يتعهّد صاحب النص بعدم نشره، أو إرساله للنشر، لدى أية جهة أخرى قبل حصوله على الرد النهائي بالنشر أو عدمه في المجلة.
❋ إذا قبل النص للنشر، يتعهد صاحب النص بعدم إرساله للنشر لدى أية جهة أخرى مستقبلاً.
تخضع الأعمال المعروضة للنشر لموافقة هيئة التحرير. ولهيئة التحرير أن تطلب من الكاتب إجراء أيّ تعديل على المادة المقدمة قبل إجازتها للنشر.
❋ المجلة غير ملزمة بإعادة النصوص إلى أصحابها نُشرت أم لم تُنشر، وتلتزم بإبلاغ أصحابها بقبول النشر، ولا تلتزم بإبداء أسباب عدم النشر.
❋ تحتفظ المجلة بحقها في نشر النصوص وفق خطة التحرير، وبحسب التوقيت الذي تراه مناسباً.
النصوص التي تنشر في المجلة تعبِّر عن آراء كُتَّابها، ولا تعبِّر بالضرورة عن رأي المجلة أو مؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث).
❋ للمجلة حقّ إعادة نشر النص منفصلاً، أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مُترجماً إلى أية لغة أخرى، ورقياً أو إلكترونياً على موقع المؤسسة على الإنترنت، دون حاجة إلى استئذان صاحب النص.
❋ مجلة (يتفكرون) لا تمانع في النقل أو الاقتباس عنها شريطة ذكر المصدر.
❋ يرجى من الكاتب، الذي لم يسبق له النشر في المجلة، إرسال نبذة مختصرة عن سيرته الذاتية.
❋ يتلقّى صاحب البحث أو المقال مكافأة مالية تحدّدها هيئة التحرير وفقاً لمعايير موضوعية.
يرجى إرسال جميع المشاركات إلى هيئة تحرير المجلة، أو عبر البريد الإلكتروني:

تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير ، أكدال
قرب مسجد بدر ، الرباط ، المغرب
ص.ب 10569
مجلة يتفكّرون

yatafakkaroun@mominoun.com